SORIN ŞELARU



# BISERICA ŞI BISERICILE

## Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină

Editura Universităţii din Bucureşti

Pr. Sorin ŞELARU

# BISERICA ŞI BISERICILE.
## Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină

Pr. Sorin ŞELARU

# BISERICA ŞI BISERICILE.
## Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină



editura universităţii din bucureşti
2015

*Referenţi ştiinţifici:*

Pr. prof. dr. Ştefan BUCHIU (Facultatea de Teologie Ortodoxă din Bucureşti)
Pr. prof. dr. Ioan TULCAN (Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad)
Pr. prof. dr. Cristinel IOJA (Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad)



Şos. Panduri, 90-92, Bucureşti – 050663, România
Telefon/Fax: (0040) 021.410.23.84,
E-mail: editura.unibuc@gmail.com,
Librărie online: http://librarie-unibuc.ro
Centru de vânzare:
Bd. Regina Elisabeta, nr. 4-12, Bucureşti,
tel. (0040) 021.305.37.03
Web: www.editura.unibuc.ro

*Redactor:* **Irina HRIŢCU**

*DTP şi coperta:* **Florina FLORIŢĂ**

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**ŞELARU, SORIN**
**Biserica şi bisericile : modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină/** Sorin Şelaru - Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2015
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-16-0662-7

281.9

*Copiilor mei: Anna și Luca*

# Introducere

După un adevărat „secol al Bisericii" în teologia creştină, pe care mulţi profeţi îl credeau circumscris veacului al XX-lea, marile teme ale eclesiologiei continuă totuşi să ocupe şi astăzi prima pagină şi să fie în centrul dialogului intercreştin.

De curând, în cadrul dialogului intercreştin multilateral, Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Mondial al Bisericilor a prezentat textul de convergenţă intitulat: *Biserica: spre o viziune comună,* rod a peste 20 de ani de efort comun de reflecţie în domeniul eclesiologiei. În momentul de faţă se aşteaptă reacţii din partea fiecărui membru al CMB cu privire la chestiunile abordate în document.

Apoi, cel mai important dialog bilateral condus de Biserica Ortodoxă în ansamblul ei, şi anume cel cu Biserica Romano-Catolică, este structurat de la începuturile sale şi până astăzi în mod exclusiv pe teme eclesiologice. Relaţia dintre cea dintâi dintre Biserici cu celelalte sau a celui dintâi dintre episcopi cu ceilalţi este o chestiune spinoasă şi se află pe ordinea de zi a Comisiei mixte de dialog teologic dintre cele două Biserici.

Nu în ultimul rând, întâistătătorii ortodocşi au convenit ca în 2016, dacă nu intervine ceva neprevăzut, la Istanbul să se reunească Sfântul şi Marele Sinod Ortodox, dorit şi pregătit de mai bine de 50 de ani. Logica consensului în acest caz presupune deja un acord asupra chestiunilor eclesiologice de bază, care reglementează relaţiile dintre Biserile locale autocefale în interiorul Bisericii întregi.

Dacă eclesiologia este „spaţiul" în care Biserica reflectează la ea însăşi, ea nu trebuie privită ca un bloc monolitic, deoarece

este expresia însăşi a unei trăiri a unităţii în diversitate. Marii teologi ortodocşi contemporani, căutând să precizeze identitatea Bisericii Ortodoxe, au aprofundat fiecare dintre ei aspecte importante ale eclesiologiei. Intuiţiile lor geniale, fundamentate pe dogmele esenţiale ale credinţei creştine şi pe trăirea personală a comuniunii cu Dumnezeu în cadrul comunităţii eclesiale, au permis degajarea unor viziuni ale unităţii Bisericii interesante, cu impact deosebit în eclesiologie.

Datorită importanţei şi legăturii dintre ele, două dintre aceste modele vor fi prezentate în paginile lucrării de faţă, şi anume: *eclesiologia de tip „sobornost"* şi *eclesiologia euharistică*. Dezvoltarea lor a avut efecte importante în articularea unor teme majore în eclesiologie, precum: localitatea Bisericii, comuniunea eclesială, catolicitatea, sobornicitatea, episcopatul, sinodalitatea, primatul, autoritatea în Biserică etc.

Pe de altă parte, aceste două viziuni particulare asupra unităţii Bisericii au depăşit de mult graniţele sau contextul intra-ortodox. Ele s-au bucurat de apreciere în sânul altor tradiţii creştine, cum este, de exemplu, cazul eclesiologiei euharistice a lui Afanasiev, care a influenţat însuşi Conciliul Vatican II.

În acelaşi timp, ele au fost promovate cu putere chiar de ortodocşi în cadrul dialogului ecumenic pe care l-au dezvoltat de-a lungul anilor. În octombrie 2005, mitropolitul Ioannis Zizioulas declara înaintea episcopilor romano-catolici reuniţi în Sinod pentru a discuta pe tema Euharistiei – „Izvor şi pisc al vieţii şi misiunii Bisericii", că „eclesiologia euharistică poate să ne ghideze în eforturile noastre de a depăşi 1000 de ani de separaţie"[1]. De altfel, în patru dintre documentele de acord teologic ale Comisiei mixte internaţionale pentru dialog între Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică (de fapt, cele mai importante) se resimte cu

[1] *L'Osservatore Romano*, (ed. eng.), 2 Nov. 2005, p. 13. Citat de Paul MCPARTLAN, „Catholic learning and Orthodoxy. The Promise and Challenge of Eucharistic Ecclesiology", în Murray, Paul D. (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford, 2008, p. 160.

putere influenţa celor două tipuri de modele eclesiologice avansate de ortodocşi.

Ele constituie, de asemenea, o indispensabilă sită ortodoxă de cernere a diferitelor concepţii apusene cu privire la originea, natura şi finalitatea slujirilor eclesiale. De aceea, în lucrarea de faţă, perspectivele eclesiologice amintite vor fi prezentate nu doar situându-le în context ortodox, ci şi în perspectivă intercreştină.

Pentru o imagine de ansamblu, la sfârşitul studiului prezentăm în anexe, în ordine cronologică, traducerea în limba română a unor documente magisteriale romano-catolice cu referire directă la problematica studiată, precum şi punctul de vedere oficial al Patriarhiei Moscovei referitor la chestiunea primatului în Biserica universală.

Sperăm ca lucrarea de faţă să ajute pe cei interesaţi la o înțelegere aprofundată şi sistematică a dezvoltării moderne a eclesiologiei ortodoxe, precum şi la o mai bună situare în contextul dialogului condus de Biserica Ortodoxă cu celelalte tradiții creştine.

# PARTEA I

## Eclesiologia de tip *sobornost*[1]

Adjectivul *sobornyi (sobornaya)* traduce cuvântul grec *katholikè* din expresia: *katholikèn Ekklesían*, în versiunea slavonă a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan. Substantivul *sobor*, din aceeaşi rădăcină cu verbul *sobirat'* = „a aduna, a strânge la un loc", poate fi înțeles în mod diferit, după modul în care este pus în relație cu sensul său general de „adunare/sinaxă" *(synaxis)* sau cu sensul său restrâns, instituțional, de „conciliu/sinod" *(synodos)*, fie el permanent sau extraordinar. Gândirea slavă face o legătură strânsă între termeni apropiați ca sens, dar şi distincți în acelaşi timp: „biserică, sinaxă şi sinod/conciliu", deoarece acelaşi cuvânt, *sobor*, le desemnează pe toate trei[2]. În limba greacă, însă, de unde provin de fapt în limbile moderne determinantul „catolic" şi substantivul „catolicitate", legătura dintre ***sinod*** *(synodos)* şi ***catolicitate*** *(katholikótes)* nu este atât de evidentă.

Pentru o mai uşoară situare în context, studiul propus va încerca mai întâi o scurtă prezentare a celei de-a treia calități a Bisericii mărturisită în Simbolul de credință, pentru a se apleca apoi asupra eclesiologiei de tip *sobornost* dezvoltată de slavofili şi terminând cu perspectiva părintelui Dumitru Stăniloae despre sobornicitatea Bisericii.

---

[1] Am ales să folosim în acest studiu transliterarea internațională comună a termenilor: *sobornost'* în limba română s-ar translitera *sobornosti*, iar *sobornyi* – *sobornâi*.

[2] Cf. H. DESTIVELLE, *Le concile de Moscou (1917-1918)*, Cerf, Paris, 2006, p. 46. Destivelle afirmă că, în rusă, cuvântul *sobor* poate desemna: 1. o biserică importantă (catedrală) ; 2. o adunare bisericească: conciliu sau sinod, permanent sau extraordinar; 3. o sărbătoare ce respectă o solemnitate: sinaxă.

## Biserica catolică/sobornicească

În cel de-al nouălea articol al Crezului niceo-constantinopolitan, Biserica este mărturisită ca fiind „una, sfântă, catolică/sobornicească şi apostolică". Din punct de vedere semantic, adjectivul *catolic*(ă) este derivat din adverbul grec *kath'ólou*, care înseamnă: în general, la un loc; cu privire la întreg, în acord (conform) cu întregul (*kata* = „cu privire la, în conformitate cu", + *holon* = „tot, întreg, complet")[3].

### Scurt excurs patristic

Termenul de „catolic" nu este biblic[4]. Îl găsim, în schimb, utilizat deja în secolul al II-lea de Sfântul Ignatie Teoforul († 107). De fapt, primul text antic care pomeneşte despre Biserica catolică este *Epistola către Smirneni*, în care Sfântul Ignatie afirmă că: „oriunde se arată episcopul, acolo să fie şi comunitatea, aşa cum acolo unde este Iisus Hristos, ***acolo este Biserica catolică*** (*katholiké ekklésia*)"[5]. Adevărata Biserică adunată în jurul episcopului având în centru pe Iisus Hristos, este singura comunitate autentică. Mântuirea plenară şi universală descoperită în persoana Mântuitorului Iisus Hristos este accesibilă oamenilor în Biserica catolică. De aceea, catolicitatea este semn al prezenţei lui Hristos în mijlocul oamenilor.

În *Martiriul Sfântului Policarp* (cca. 155)[6], expresia se întâlneşte de patru ori, de trei ori desemnând Biserica întreagă şi o dată Biserica locală :

---

[3] Vezi G.W.H. LAMPE ed., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford Press, 1961, p. 691.

[4] Singura menţionare a lui *kath'ólou* în Noul Testament o găsim în *Faptele Apostolilor* 4, 18, unde autorităţile le-au poruncit apostolilor *„ca nicidecum (kath'ólou) să nu mai grăiască, nici să mai înveţe în numele lui Iisus"*.

[5] Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Epistola către Smirneni*, 8, 2.

[6] Pentru versiunea în limba română, vezi *Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp*, în Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei*, Ed. Deisis, 2008, pp. 369-375.

1. În partea introductivă a scrisorii, acolo unde sunt desemnaţi adresanţii: „Biserica lui Dumnezeu din Smirna, Bisericii lui Dumnezeu din Filomelion şi tuturor comunităţilor ale sfintei ***Biserici catolice din tot locul***" (*pásais tais katà pánta tópon tes aghias kai katholikés ekklésias*).

2. Atunci când este evocată rugăciunea Sfântului Policarp, „rugăciune în care i-a pomenit pe toţi cei ce se întâmplaseră să se întâlnească cu el... şi ***toată Biserica catolică din toată lumea***" (*pasés tes katà ten oikouménen katholikés ekklesias*). (VIII, 1).

3. Aceeaşi formulare se găseşte şi într-un alt pasaj în care Sfântul Policarp binecuvântează pe Domnul nostru Iisus Hristos, Mântuitorul sufletelor şi Cârmuitorul trupurilor noastre, şi Păstorul ***„Bisericii catolice din toată lumea***" (*tes katà ten oikouménen katholikés ekklesias*) (XIX, 2).

4. Tot în Martiriul Sfântului Policarp se întâlneşte expresia cu sensul de catolicitate atribuită unei Biserici locale, atunci când se face amintirea sfântului Policarp, „învăţător apostolic şi profetic, ***episcop al Bisericii catolice din Smirna***" (XVI, 2).

Clement Alexandrinul († cca. 215) foloseşte expresia pentru a opune dogmele adevăratei Biserici, ***cea veche şi catolică*** (*tes arhaian kai katholikén ekklesian*), celor ale ereziilor: „... Există o singură Biserică adevarată, aceea este cu adevărat veche, în care, potrivit planului lui Dumnezeu, sunt adunaţi drepţii. Pentru că este un singur Dumnezeu şi un singur Domn, de aceea se cuvine laudă Bisericii pentru singularitatea ei, fiind o copie a principiului unic. Biserica cea una este moştenitoarea Celui care prin fire este Unul; şi pe aceasta Biserică se silesc ereziile să o împartă în multe biserici. Spunem deci că ***numai Biserica*** veche şi ***catolică este una*** şi în ce priveşte fiinţa ei şi în ce priveşte începutul ei şi în ce priveşte superioritatea ei"[7].

---

[7] CLEMENT Alexandrinul, *Stromatele*, VIII, 17, în col. PSB, vol. 5, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 544-545.

Sfântul Ciprian al Cartaginei († 258) vorbeşte despre „unitatea Bisericii catolice", sau simplu despre „unitatea catolică" opunând-o celor care încearcă să o rupă sau să o fărâmiţeze, cum sunt schismaticii şi ereticii (*Epistolele* 44, 45, 46, 47, 48, 49).

Se observă astfel, că din cele mai vechi timpuri, noţiunea de catolicitate este folosită în dublul sens pe care îl va păstra şi dezvolta de-a lungul timpului: pe de o parte catolicitatea Bisericii în sensul de plenitudine sau de integralitate a adevărului credinţei în faţa ereziilor, pe de altă parte ideea de universalitate a Bisericii, destinată să cuprindă sau să includă totul.

Aspectul acesta holistic, derivat din însăşi taina mântuirii, este afirmat de către Sfântul Chiril al Ierusalimului († 387), în *Catehezele* sale baptismale, unde arată că Biserica se numeşte „Catolică pentru că este a toată lumea locuită (*kata pases tes oikoumenes*), de la o margine la alta a pământului, şi pentru că învaţă catolic/integral (*katholikos*) toate dogmele care trebuie să vină la cunoştinţa oamenilor, atât despre lucrurile văzute, cât şi despre cele nevăzute, atât despre cele cereşti, cât şi despre cele pământeşti; pentru că supune dreptei slăviri tot neamul oamenilor, şi al celor stăpânitori şi al celor stăpâniţi, şi a celor învăţaţi şi a celor fără de carte; şi pentru că vindecă şi tratează orice fel de păcate săvârşite prin suflet şi prin trup şi are în ea orice formă de virtute numită în fapte şi cuvinte şi în orice fel de harisme duhovniceşti"[8]. Biserica este catolică pentru că este universală, atât în sens geografic, cât şi calitativ-intern, ca ceea ce nu face diferenţe sociale; pentru că învaţă catolic Adevărul; pentru că are autoritatea de a vindeca oamenii; pentru că este sfântă şi dăruitoare de har[9].

Adevărata credinţă creştină se remarcă prin atributul totalităţii sale, pe de o parte cuprinzând întreg adevărul revelat de Dumnezeu pentru mântuirea omului, iar pe de altă parte fiind

---

[8] *Cateheza* XVIII, 23; după traducerea în limba română din Ioan ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 6.

[9] Vezi comentariul lui Basile KRIVOSHEIN, în „Catholicity and the Structures of the Church", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 17, nr. 1-2/1973, p. 43.

adresată tuturor oamenilor. Sfântul Ioan Casian († 435) vorbeşte astfel despre catolicitatea/universalitatea credinței Bisericii pe care o opune ereziilor: „Aşadar, numai aceasta este credința catolică a întregii Biserici, numai aceasta este adevărată, pentru care Domnul Iisus Hristos este precum om, la fel şi Dumnezeu, iar precum Dumnezeu, la fel şi om"[10].

Pentru Teodoret, Episcopul Cirului († 457), cei ce au o credință contrară celei a Bisericii catolice nu numai că nu pot numi adunările lor biserici, ci nici măcar creştini nu se pot numi: „Căci cei ce despart pe Fiul de ființa şi de dumnezeirea Tatălui şi care înstrăinează Cuvântul de Tatăl se cuvine să fie despărțiți de Biserica catolică şi să fie străini de numele de creştini"[11].

În comentariul său la Simbolul de credință, rostit în anul 393 înaintea episcopilor din Nordul Africii reuniți în sinod la Hippona, Fericitul Augustin († 430) respinge principalele erezii şi schisme cu care se confruntase Biserica catolică, singura păstrătoare a credinței universale: „Credem deci în Sfânta Biserică, care este cu siguranță catolică, pentru că ereticii şi schismaticii îşi numesc adunările lor tot biserici. Dar prin greşelile lor cu privire la Dumnezeu, ereticii rănesc de fapt credința, iar schismaticii, prin separările lor nedrepte, distrug iubirea fraternă prin disensiunile lor vinovate, chiar dacă cred ceea ce credem şi noi. De aceea, nici ereticii nu fac parte din Biserica catolică - pentru că ea îl iubeşte pe Dumnezeu - şi nici schismaticii, pentru că ea [Biserica] îl iubeşte pe aproapele"[12].

Împotriva donatiştilor, Fericitul Augustin dezvoltă cu putere ideea *universalității geografice* a Bisericii, atribut distinctiv al

---

[10] Sf. IOAN CASIAN, „Despre Întruparea Domnului", cartea a V-a, cap. X, 5, în col. PSB, vol. 57, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 829.

[11] TEODORET, Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, cartea a II-a, 8, 34-36, în col. PSB, vol. 44, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1995, pp. 90-91.

[12] Sf. IOAN Damaschinul, *De la foi et du Symbole*, X, 21. Consultat la: http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/foisymbole.htm#_Toc38364590

Bisericii în fața ereziilor, care păstrează un caracter particular. Ea se numeşte astfel catolică pentru că este răspândită în toată lumea cunoscută: „o numim Katholikè deoarece este răspândită în tot universul" (*Scrisoarea* LII, 1)[13].

Boetius († 524) subliniază şi el aspectul de universalitate al catolicității: „Mulți pretind ca sunt adepți ai religiei creştine. Dar această credință este mare şi unică în puterea ei, fiindcă nu numai prin autoritatea învățăturilor de valoare universală, ci şi prin răspândirea sa aproape în toate părțile lumii, se numeşte *catolică* sau universală"[14].

Peste veacuri, într-o vreme foarte tulbure pentru Biserica Ortodoxă locală pe care o păstorea, Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429) rezumă într-un fel concepția din epocă referitoare la cel de-al treilea atribut al Bisericii din Crezul niceo-constantinopolitan: „Iar catolică, ca aceea ce din toate neamurile este adunată şi susținută în Hristos şi este îmbogățită cu cunoştința cea adevărată şi este preîntemeiată prin prooroci, clădită prin apostoli, şi împodobită şi susținută prin durerile şi sângele mucenicilor, al ierarhilor şi al pustnicilor, despre care a fost arătat că posedă în chip desăvârşit cunoştința Treimii... Iar Biserica catolică este adunarea dreptslăvitorilor care mărturisesc credința ortodoxă, chiar dacă şi Bisericile locale se numesc catolice, pentru cinstea cea dată lor de Sfinții Părinți... Drept aceea, Biserica catolică sunt cei ce-L mărturisesc împreună cu Petru şi cu ceilalți Apostoli pe Hristos în chip drept. Despre Biserică se spune aceasta, ca aceea care a fost adunată din toate neamurile, şi ca aceea care a fost întemeiată prin Hristos, piatra cea din capul unghiului, unindu-se cu El o dată pentru totdeauna, şi care păzeşte această credință fără stricare"[15].

---

[13] http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/l052.htm

[14] BOETHIUS, *De Trinitate* I, 1 în *Articole teologice*, în col. PSB, vol. 72, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 17.

[15] Sf. SIMEON al Tesalonicului, „Erminie cuprinzătoare a dumnezeiescului şi sfințitului simbol al desăvârşitei noastre credințe ortodoxe a creştinilor", în

În ceea ce priveşte folosirea în Simboalele de credinţă a epitetului „catolic" alăturat Bisericii, se pare că acesta a intrat în simboalele de credinţă latine sub influenţă orientală. În simboalele de credinţă occidentale cele mai vechi, Biserica este menţionată în general cu un singur determinant „sfântă"[16]. În Simbolul baptismal al lui Ipolit Romanul († 235) apare, de exemplu, mărturisirea credinţei în „sfânta Biserică"[17].

Scriitor de limbă latină, interpret al Simbolului roman, dar cunoscător al teologiei niceene, Sfântul Niceta de Remesiana se numără printre primii în Occidentul creştin care menţionează atributul de „catolic" alăturat Bisericii în Simbolul de credinţă: „*sanctam ecclesiam catholicam*" (către sfârşitul secolului al IV-lea). De fapt, lucrarea de receptare a crezului niceean în Occident face ca în varianta târzie a Simbolului de credinţă Apostolic (sec. VI-VII), după mărturisirea credinţei în Duhul Sfânt, să apară formula: *sanctam ecclesiam catholicam* ( „în sfânta Biserică catolică").

În Răsărit, Simbolul niceean (325) menţiona în partea finală faptul că ereticii care negau dumnezeirea Fiului sunt anematizaţi de „Biserica catolică şi apostolică"[18] (*katholikè kai apostolikè ekklesia – catholica et apostolica ecclesia*). Acelaşi sinod, în canoanele 8, 9 şi 19 vorbeşte despre „episcopul Bisericii catolice" sau despre adevărata „Biserică catolică" opunând-o ereziilor.

Crezul ierusalimitean al Sfântului Chiril al Ierusalimului (către 350) mărturiseşte în partea finală credinţa în „una, sfântă,

---

vol. *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinţei ortodoxe*, colecţia „Credinţa ortodoxă", Ed. EIBMO, 2010, pp. 92-94.

[16] Vezi Crezul Roman din sec. al III-lea, de exemplu. Cf. Joseph NAUMOWICZ, „L'Eglise une et catholique dans les comentaires patristisques latins du Symbole des Apôtres", în *Einheit und Katholiyitat der Kirche*, Pro Oriente, band XXXII, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 2009, pp. 216-217. Cf, de asemenea, Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc şi aştept viaţa veşnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, 2013.

[17] Ioan ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei*, p. 581.

[18] Pentru limba română, vezi Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc şi aştept viaţa veşnică*, p. 357.

catolică Biserică". Crezul niceean citat de Sfântul Epifanie al Salaminei (374) conține expresia: „credem într-o singură, catolică și apostolică Biserică". Teodor de Mopsuestia (către anii 380) comentează un Crez formulat anterior, care menționează „una, catolică Biserică".

În fine, Simbolul de credință de la cel de-al doilea Sinod ecumenic (381) mărturisește credința: *„eis mian agian katholikèn kai apostolikèn ekklesian"*, care a fost tradus în latină de Sfântul Dionisie Exiguul (sec. VI) prin: *„et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam"*.

## Sensurile catolicității Bisericii

Substantivul „catolicitate" (*katholikótes*), derivat din „catolic" (*katholikè*), nu are o istorie atât de lungă precum cel din urmă. El a apărut, ca termen abstract, în timpul încercărilor de precizare și de dezvoltare a eclesiologiei, ca parte distinctă în cadrul teologiei[19].

Mult timp s-a interpretat catolicitatea Bisericii într-un sens cantitativ, de întindere geografică, reprezentând extensiunea teritorială a Bisericii peste tot în lume. Însă riscul unei astfel de interpretări a devenit evident odată cu gândirea și organizarea Bisericii mai mult ca societate (*societas*), decât ca trup al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt.

Ca răspuns la accentuarea aceastei catolicități *exterioare, sociologice*, teologii ortodocşi din secolul al XX-lea[20] au subliniat în mod deosebit aspectul *calitativ* și *intensiv* al catolicității afirmând,

---

[19] Cf. John MEYENDORFF, „The Catholicity of the Church. An Introduction", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 17, nr. 1-2/1973, p. 5.

[20] Cf. G. FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise", în vol. colectiv *La sainte Eglise universelle*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, hors série nr. 4, Neuchâtel, 1948, pp. 24-27.

pe de o parte, *autenticitatea, ortodoxia, fidelitatea față de Adevărul plenar*, Iisus Hristos, iar pe de altă parte, *unitatea sau comuniunea* la care suntem chemaţi în Duhul Sfânt. Pentru ei, dacă adverbul *kath'ólou* înseamnă „în general", dar şi „în întregime şi complet/ conform cu întregul", prin urmare, adjectivul *katholiké* implică o idee de *plinătate/plenitudine*, de *totalitate*, de *integritate*[21].

Sprijinindu-se pe o abordare ignațiană a catolicității, după care „acolo unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica catolică" (*Către smirneni* 8, 2), criteriul acestei catolicități este dat de *prezența plenară a lui Hristos şi a Duhului* în întreaga Biserică, în fiecare Biserică locală şi, chiar, pentru unii teologi, în fiecare credincios, cu condiția păstrării comuniunii cu restul Trupului[22]. Fiecare Biserică locală este manifestare într-un loc dat a plenitudinii Bisericii. Ea este Biserică catolică/sobornicească, revelând în Euharistie identitatea temporală şi spațială a unicei credințe[23]. Biserica locală nu este „parte" a întregului, sau „parte" din Trupul lui Hristos, ci este Trup al lui Hristos în mod plenar, tot aşa cum Euharistia, una fiind, nu se împarte sau nu se desparte în mai multe părți, ci se împărtăşeşte întreagă în fiecare biserică şi fiecărui credincios. De aceea, Sfântul Apostol Pavel se adresează Bisericii locale din Corint numind-o: *Biserica lui Dumnezeu* care este în Corint (cf. 1 Corinteni 1, 1).

Urmând această perspectivă, unii teologi ortodocşi disting între *catolicitatea*, ca plenitudine interioară, şi *universalitatea* creştină înțeleasă ca *ecumenicitate*, cea din urmă nefiind, pentru ei, decât o consecință a plenitudinii interne, o calitate sau o manifestare

---

[21] Cf. Yves CONGAR, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Cerf, « Mysterium Salutis » 15, 1970, pp. 150-160.

[22] Biserica, spune Homiakov, „nu se află în cantitatea mai mare sau mai mică a membrilor săi, ci în legătura spirituală care îi uneşte".

[23] Pentru mitropolitul Zizioulas, adunarea tradusă prin „sobornost" ar putea semnifica adunarea *épi to auto* pe care o aflăm la Sf. Pavel (1 *Corinteni* 11, 20) şi la Sf. Ignatie de Antiohia. Cf. J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, mai ales capitolul: *Eucharist and Catholicity*, pp. 143-169.

exterioară a acesteia[24]. În acest sens, diferenţa dintre „ecumenicitate" şi „catolicitate" subzistă în faptul că „Biserica în ansamblul ei este numită „ecumenică", acest calificativ neaplicându-se deloc părţilor sale; dar fiecare parte, chiar şi cea mai mică, a Bisericii – chiar un credincios – poate să fie numită catolică"[25]. Pentru teologul George Florovsky, de exemplu, Biserica este catolică „în toate elementele sale, în toate actele sale, în toate momentele vieţii ei. Întreaga sa structură, urzeala vie a trupului său este catolică. Fiecare membru al Bisericii este şi trebuie să fie catolic..."[26].

Pe de o parte, este adevărat că Biserica, în calitate de trup spiritual, este o plinătate prezentă şi eficientă în fiecare dintre membrele sale[27]. Ideea de plinătate a Bisericii prezentă în fiecare credincios se fondează, de altfel, şi pe mărturia dramatică a istoriei creştinătăţii răsăritene[28]. Exemplul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care le răspunde celor ce vroiau să-l forţeze să se împărtăşească cu monoteliţii, opunând catolicitatea sa personală unei ecumenicităţi prezumtiv eretice, este revelator: „Chiar dacă tot universul (*oikuméne*) s-ar împărtăşi cu voi, eu nu m-aş împărtăşi"[29].

---

[24] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, capitolul „Du troisième attribut de l'Eglise", Cerf, Paris, 2006, p. 172. Părintele Florovsky are un demers similar atunci când afirmă: „Întinderea geografică universală nu este decât o manifestare sau o explicare a acestei integrităţi interioare, a plenitudinii spirituale a Bisericii". Cf. FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise", p. 25.

[25] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 173.

[26] G. FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 27.

[27] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 187.

[28] „În orice caz, în documentele mai vechi, termenul « ekklesia katholiké » nu este niciodată folosit într-un sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii: el viza mai degrabă integritatea credinţei, fidelitatea « Marii Biserici » faţă de tradiţia plenară şi primară, în opoziţie cu tendinţele sectare şi eretice, care s-au separat de această plentitudine originală, urmând fiecare linia sa particulară şi particularistă. « Katholiké » ar semnifica mai degrabă « ortodoxă » decât « universală »". Cf. G. FLOROVSKY, „Le Corps du Christ vivant", p. 24.

[29] Citat de V. LOSSKY, în *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 173.

*Plenitudinea* sau sobornicitatea nu este condiţionată de universalitate, adevărul nu este condiţionat de număr, acest lucru fiind subliniat, de altfel, într-un mod deosebit şi de teologi romano-catolici, cum ar fi Henri de Lubac, de exemplu, în lucrarea sa *Catolicismul*. Biserica nu este catolică, spune el, pentru că e „răspândită pe toată suprafaţa pământului şi cuprinde un mare număr de credincioşi. Ea era deja catolică în dimineaţa Cincizecimii, atunci când toţi membrii ei se găseau într-o mică sală, ea era în timpul când valurile ariene păreau c-o acoperă, ea va fi şi mâine, chiar dacă apostaziile masive o vor face să-şi piardă aproape toţi credincioşii. Esenţialmente, catolicitatea nu este o chestiune de geografie, nici de cifre. Deşi trebuie să se răspândească în spaţiu şi să se arate tuturor, ea nu este, totuşi, de natură materială, ci spirituală. Ca şi sfinţenia, ea este, în primul rând, ceva intrinsec Bisericii"[30].

Totuşi, pe de altă parte, chiar dacă universalitatea este condiţionată de catolicitate, chiar dacă aspectul intern-calitativ îl determină pe cel extern-cantitativ, şi nu invers, este evident că ele sunt într-o strânsă unitate.

De aceea, de exemplu, părintele Stăniloae, distingând între cele două noţiuni, încearcă să le ţină împreună. *Biserica este simultan universală şi sobornicească,* spune el. Numai acestea două împreună „redau sensul adevăratei catolicităţi (*kath'ólou*) = un întreg cu toate părţile lui, dar un întreg care este prezent în fiecare membru al său. Dacă catolicismul a rupt universalitatea de sobornicitate, unii teologi ruşi au rupt sobornicitatea de universalitate..."[31]. De fapt, teologul român vorbeşte despre o „universalitate sobornicească" pe care o opune individualismului şi autosuficienţei eclesiale, manifestate în unele devieri ale eclesiologiei euharistice. Universalitatea misiunii

---

[30] Henri de LUBAC, *Catholicisme*, ediţia Cerf/Œuvres Complètes VII, Paris, 2003, p. 62.

[31] „Biserica universală şi sobornicească", în *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, p. 183. Părintele făcea referire la teologii ruşi care accentuau foarte mult catolicitatea personală a fiecărui credincios.

Bisericii constituie, de altfel, conţinutul ultimei porunci a Mântuitorului către ucenicii Săi şi, prin ei, întregii Biserici: *„Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ. Drept aceea, mergând, faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă, şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului"* (*Matei* 28, 18-20).

Fiecare se împărtăşeşte de tot sau primeşte totul numai în cadrul întregului, adică în comuniune[32]. Plenitudinea sau întregimea nu se pot realiza în izolare, ci în unitate. Ea este un dar al lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 1, 16), pentru moment într-o stare virtuală, dar care este pe drumul actualizării ei plenare în *eshata*. De aceea, spunem că Biserica este pelerină pe pământ în drumul ei spre Împărăţie, dar în acelaşi timp inaugurează Împărăţia din lumea aceasta, având plinătatea harului şi toate mijloacele necesare omului pentru ajungerea la comuniunea cu Dumnezeu. Ea este pelerină spre împlinirea eshatologică a trăirii integrale a lui Dumnezeu, spre starea în care Dumnezeu va fi totul în toţi (1 *Corinteni* 15, 28), adunând în ea tot ceea ce este sub cer. Însă adunarea catolică se realizează şi prin efortul omului, care îşi aduce lucrarea sa la plinirea catolicităţii Bisericii (*synergia*).

Catolicitatea Bisericii uneşte nu numai spaţial persoanele ce trăiesc în acelaşi interval temporal, ci şi istoria cu prezentul şi cu viitorul. Este ceea ce cardinalul Ratzinger numeşte „dimensiunea diacronică" a catolicităţii Bisericii[33], pentru că Biserica catolică îmbrăţişează umanitatea nu numai din toate locurile, ci şi din toate timpurile. În acest sens catolicitatea se apropie de apostolicitatea generală a Bisericii ca transmitere a credinţei de la o generaţie la alta: *„Ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi*

[32] Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 188.

[33] În viziunea lui Ratzinger, nu putem izola o generaţie în istoria Bisericii: „În Trupul lui Hristos, frontiera temporală a morţii nu mai contează; în El se intersectează trecutul, prezentul şi viitorul". Cf. Joseph Cardinal RATZINGER, „Eglise universelle et Eglise particulière. La charge épiscopale", în vol. *L'évêque et son Ministère*, Urbania University Press, Rome, 1999, p. 38.

*comuniune cu noi. Iar comuniunea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos"* (*1 Ioan* 1, 3). *Păstorul lui Herma* vorbeşte despre viziunea femeii bătrâne, imagine a Bisericii create înainte de şi pentru toate celelalte lucruri din lume. În acest sens, catolicitatea Bisericii exprimă universalitatea mântuirii oferită întregii umanităţi: *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum*.

Catolicitatea Bisericii se manifestă deodată ca aplecare către nevoile celor din interiorul ei spre ajungerea la o mai mare armonie sau comuniune, dar şi prin deschiderea către lumea din afara ei: *„fraţilor, câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubit, câte sunt cu nume bun, orice virtute şi orice laudă, la acestea să vă fie gândul"* (*Filipeni* 4, 8). În acest sens, sobornicitatea Bisericii poate fi apropiată de *iconomia eclesială*, înţeleasă în ansamblul ei ca purtare iubitoare de grijă a Bisericii faţă de oamenii pe care îi conduce spre mântuire.

Catolicitatea se fundamentează pe de o parte pe unitatea de creaţie a omenirii, iar pe de altă parte şi într-un mod special pe hristologie, pnevmatologie, pe dogma trinitară[34]. Ea este participare a Bisericii întregi la pleroma lui Hristos. *„Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălăşluiască toată plinătatea. Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale"* (*Coloseni* 1, 19-20). Tot Sfântul Apostol Pavel spune că Hristos a recapitulat toate în sine ca pe toate să le unească în Dumnezeu: *„Făcându-ne cunoscută taina voii Sale... ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate întru El* (*Efeseni* 1, 9-10)". Biserica este catolică pentru că în ea sălăşluieşte *Hristos în toată plinătatea Sa*, cu *toate darurile Duhului Sfânt*: Căci *„întru El v-aţi îmbogăţit deplin întru toate, în tot cuvântul şi în toată cunoştinţa... încât voi nu sunteţi lipsiţi de nici un dar"* (*1 Corinteni* 1, 5,7).

---

[34] Yves CONGAR, spre maturitatea operei sale teologice, susţine o dublă sursă a catolicităţii: 1. în Sfânta Treime; 2. în natura umană şi cosmos. Cf. *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, în col. „Mysterium salutis" 15, Paris, Cerf, 1970, partea a III-a: *L'Eglise est catholique*, pp. 149-180.

Unirea aceasta în Trupul Său, Hristos o realizează prin Duhul Sfânt, căci acelaşi Duh Sfânt este prezent sau se dăruieşte întreg fiecărui credincios şi întregii Biserici[35], diversificând şi unind în acelaşi timp[36]. Duhul este Cel ce dăruieşte multitudinea harismelor şi acelaşi Duh strânge laolaltă pe cei cu diferite daruri, adună oamenii în comuniune, creează în fiecare credincios sentimentul apartenenţei la ceilalţi, certitudinea că darurile fiecăruia există pentru ceilalţi. Sfântul Apostol Pavel îi învaţă pe corinteni că *„darurile sunt felurite, dar acelaşi Duh... toate acestea le lucrează unul şi acelaşi Duh... Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup"* (1 *Corinteni* 12, 4,11,13)

De fapt, orice *gândire catolică* trebuie să ţină cont de unitatea şi diversitatea comuniunii Persoanelor Treimice, Biserica fiind icoană a armoniei trinitare: „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este... icoana lui Dumnezeu, ca una care împlineşte aceeaşi lucrare de unire între credincioşi ca şi Dumnezeu, chiar dacă cei unificaţi în ea prin credinţă sunt diferiţi după însuşiri şi din diferite locuri şi de diferite moravuri"[37]. Urmând ideea patristică a *Ecclesia de Trinitate,* principiul fundamental al sobornicităţii Bisericii se dovedeşte a fi unul trinitar. Numai astfel înţeleasă, *catolicitatea* poate deveni expresia întregii vieţi sau trăiri a Bisericii, o unitate realizată în comuniune, o unitate într-o diversitate complementară, *„Biserica, care este Trupul Său, plinirea Celui ce plineşte toate în toţi"* (*Efeseni* 1, 23).

Această abordare integrală a mânturii, atât de dragă Părinţilor Bisericii, îl face pe teologul rus Alexander Schmemann

---

[35] Cf. *Liber de Spiritu Sancto,* PG, 32, 141; citat de STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. II, p. 188.

[36] Teodoret, Episcopul Cirului, spunea referitor la plinătatea lui Hristos care locuieşte în Biserică şi o face să se adune într-un Duh: „... El [Mântuitorul] a voit ca una să fie Biserica Lui cea catolică, ale cărei mădulare, chiar dacă foarte adesea sunt răspândite în multe şi diferite locuri se încălzesc, totuşi, într-un singur duh, adică în voinţa lui Dumnezeu". TEODORET, Episcopul Cirului, *Istoria bisericească,* I, 10, 7-9, în col. PSB, vol. 44, p. 49.

[37] Sf. MAXIM Mărturisitorul, *Mystagogia,* PG XCI, 665; citat de părintele D. STĂNILOAE, în „Biserica universală şi sobornicească", în *Ortodoxia,* XVIII (1966), 2, p. 190.

să atragă atenţia asupra faptului că Biserica este sobornicească/ universală pentru că Hristos şi învăţătura Sa nu se adresează numai unor oameni, nici doar unei epoci sau culturi, ci întregii umanităţi, tuturor culturilor şi tuturor epocilor. „Uităm adesea aceasta; restrângem Biserica şi creştinismul la „propria noastră natură", le remodelăm în ceva îngust, provincial, parţial. Însă Hristos spune: *„Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"* (*Marcu* 16, 15) şi vreme de secole Biserica a răspuns cântând: *„Tot pământul să se închine Ţie"* (*Psalm* 65, 3). Aceasta din pricină că învăţătura lui Hristos este un întreg organic, ceea ce înseamnă că este atotcuprin-zătoare, îmbrăţişând în sine întreaga viaţă a omului, răspunzând tuturor întrebărilor sale şi fiind adresată vieţii sale integrale"[38].

De aceea, sobornicitatea nu are nimic de-a face cu „opinia comună". „Nu există alt criteriu al adevărului decât Adevărul însuşi. Or, acest Adevăr este revelaţia Sfintei Treimi, iar ea este cea care-i conferă Bisericii sobornicitatea: o identitate inefabilă a unităţii şi a diversităţii după imaginea comuniunii dintre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, Treime consubstanţială şi indivizibilă"[39]. În acest sens, de integritate a credinţei fondată pe Adevărul revelat, *catolicitatea este sinonimă cu ortodoxia*.

---

[38] Alexander SHMEMANN, *Cred*, Ed. Basilica, 2014, pp. 139-140.
[39] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 179.

## Evolutia generală a notiunii de sobornost

Pornind de la adjectivul *sobornyi* din Simbolul de credinţă slavon, discipolii lui Alexandru Homiakov (1804-1860), unul din principalii promotori al gândirii slavofile[40], au introdus în filosofie şi în teologie noţiunea abstractă de *sobornost*.

Termenul nu este uşor de explicat sau de tradus, tocmai pentru că e direct legat de adjectivul *sobornyi* din Crez. El a fost tradus în general prin „conciliaritate, sinodalitate, armonie, comunalitate" (*communality*) etc. Este folosit astăzi în teologia rusă cu precădere pentru a traduce „sinodalitatea" Bisericii[41]. În limba română, datorită faptului că avem deja o tradiţie îndelungată în folosirea determinantului „sobornicesc(ă)" în Crez, noţiunea de *sobornost* a fost tradusă prin „sobornicitate".

Teolog laic, filosof şi poet, Homiakov a fost, după spusele lui Nicolai Berdiaev, „primul teolog rus liber", care a depăşit scolastica, ocupând „unul din primele locuri în teologia ortodoxă după vechii părinţi ai Bisericii"[42].

Preocupat de perspectiva armoniei, a unităţii spirituale a Bisericii, Homiakov dezvoltă ideea de sobornicitate a Bisericii în mai multe din scrierile sale, cea mai importantă dintre ele rămânând totuşi opusculul polemic: *Biserica este una*, din anii 1850[43]. E adevărat că el

---

[40] Mişcare filosofico-religioasă rusă din secolul al XIX-lea, având printre principali gânditori pe laicii Alexandru Homiakov şi Ivan Kireevsky.

[41] Vezi, de exemplu, Documentul de la Ravenna al Comisiei Mixte de Dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, *Consecinţe ecleziologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate şi autoritate* (Ravenna, 13 octombrie 2007), unde conciliaritatea, sinodalitatea şi *sobornost* sunt folosite ca sinonime.

[42] Nikolai BERDIAEV, „Aleksei Stepanovich Khomiakov", în vol. *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, Boris Jakim şi Robert Bird (trad. şi ed.), Lindisfarne Books, New York, 1998, p. 326.

[43] Vezi traducerea franceză a acestuia, publicată în A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Cerf, col. « Unam Sanctam » 25, 1953, pp. 216-

nu foloseşte termenul *sobornost* ca noţiune abstractă, însă insistă foarte mult asupra calităţii Bisericii de a fi catolică (*sobornaya*).

Pentru el, determinantul *sobornyi* alăturat Bisericii are sensul „unei adevărate mărturisiri de credinţă"[44], perspectiva sa fiind elaborată tocmai ca o reacţie împotriva unei anumite viziuni prea instituţionalizate a eclesiologiei latine. El dezvoltă, de fapt, ideea organică a Bisericii ca un trup viu, format dintr-o multitudine de celule consubstanţiale între ele[45], care împărtăşesc o viaţă unită în libertate şi în dragoste, fără nici o constrângere instituţională sau juridică. Viaţa este afirmarea unei libertăţi spirituale într-o iubire care triumfă în faţa egoismului; ea nu este completă decât în această comunitate a iubirii mutuale care este Biserica, şi nimeni nu participă la aceasta decât în comuniunea cu toţi ceilalţi prin iubirea frăţească. Biserica nu este una dintre reali-tăţile creştinismului, ci este chiar nucleul acestuia, centrul nodal al tuturor factorilor ce determină viaţa umană în toată dezvoltarea sa şi în toate dimensiunile sale[46].

Unitatea Bisericii provine din unitatea lui Dumnezeu, ea este o unitate a harului divin care trăieşte în multiplicitatea făpturilor[47]. Biserica este una, în pofida diviziunilor vizibile între oameni[48].

---

242; şi cea engleză în vol. *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, Boris Jakim şi Robert Bird (trad. şi ed.), Lindisfarne Books, New York, 1998, pp. 31-54.

[44] Cf. Abbé Pierre BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle – Alexis Stéphanovitch Khomiakov (1804-1860)*, în colecţia « Orientalia Christiana Analecta » 127, Rome, 1940, p. 224. Din contră, Vladimir Lossky este foarte critic la adresa noţiunii de *sobornost*. El denunţă utilizarea abuzivă a acestui cuvânt ce nu ar reprezenta pentru el nimic mai mult decât *catolicitatea*: „Se încearcă chiar ca acesta să fie interpretat prin alţi termeni, precum « conciliaritate », « spirit de sfătuire », « simfonie » etc... toate acestea pentru a-l pune pe cititorul occidental în prezenţa unor noţiuni insolite, creând astfel o « Ortodoxie de export », care vrea să se prezinte exotică, neobişnuită, de nepătruns pentru cei neiniţiaţi". Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, pp. 167-168, nota 1.

[45] Cf. Alekseï OSIPOV, „Les conceptions théologiques des slavophiles", în rev. *Concilium*, nr. 268/1996, p. 57.

[46] Cf. A. OSIPOV, „Les conceptions théologiques des slavophiles", p. 50.

[47] A. KHOMIAKOV, „L'Eglise une", trad. de Roger Tandonnet, în A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, p. 216.

[48] Sfântă, ea este adevărul, iar dragostea este „coroana şi slava Bisericii". Cf. „The Church is One", p. 34.

unei constante uniri, a tot ceea ce este în relaţie cu Biserica, între membrii Bisericii şi între Bisericile locale"[54]. E adevărat că ideea de *sobornost* exprimă simfonicitatea Bisericii, şi mai ales astăzi conciliaritatea, dar pentru Homiakov ea nu se limitează la concilii: „*Sobor* implică ideea de adunare, dar nu obligatoriu reunită într-un loc anume, ci existând virtual fără o reunire formală. Aceasta este *unitatea în pluralitate*"[55].

Prin urmare, Biserica n-ar trebui concepută ca o organizaţie juridică, cu structurile şi ierarhia sa, ci ca un organism, o solidaritate vie. Ierarhia bisericească nu trebuie concepută ca o autoritate juridică asupra credincioşilor, ci ca un organ într-un trup viu; nu ca o putere deasupra Bisericii, ci ca o putere vie *în* şi *cu* Biserica. Biserica este împreună-vieţuirea nu a subiecţilor sub o autoritate, ci a membrelor încorporate unele în altele prin dragoste mutuală, şi a tuturor împreună în Hristos, prin Sfântul Duh. Ea este Trupul mistic al lui Iisus Hristos. Ea se exprimă printr-o unitate a vieţii: viaţa nouă pe care o primeşte de la Hristos şi care este o viaţă spirituală de libertate interioară, de transfigurare harismatică a fiinţei, de dragoste mutuală smerită şi slujitoare, de rugăciune şi comuniune, de unanimitate spontană în iubire mutuală[56].

Eclesiologia de tip *sobornost* accentuează, de altfel, aspectul conciliar al credinţei creştine, în calitate de comuniune sau stare comunională în Duhul Sfânt, care transcende spaţiul sau timpul. Sau, după cum explică Serghei Boulgakov, „Biserica *sobornaya* este

---

păstrarea religiei stă în trupul întreg al Bisericii, adică în poporul însuşi, care vrea ca învăţătura sa religioasă să rămână veşnic imuabilă şi conformă cu cea a Părinţilor", citat de CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937, pp. 265-266.

[54] A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, p. 191; citat de M. STAVROU, *Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité*, p. 475.

[55] Cf. Abbé P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle*, p. 223. Pentru Homiakov, unitatea exterioară este o unitate manifestată prin comuniunea sacramentală; unitatea interioară este unitatea duhului; cf. „The Church is One", p. 45.

[56] Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, pp. 261-262.

Pentru Homiakov, mântuirea însăşi este un act de solidaritate şi de comuniune în Biserică, de unde importanţa Bisericii în actul mântuirii: „Noi ştim că dacă cineva cade, el cade singur, dar nimeni nu se mântuieşte singur. Cei care sunt mântuiţi, sunt mântuiţi în Biserică, ca membri ai ei şi în unitate cu ceilalţi membri. Dacă cineva crede, el este în comuniunea credinţei, dacă iubeşte cineva, acea persoană este în comuniunea iubirii, dacă se roagă cineva, este în comuniunea rugăciunii. De aceea, nimeni nu se poate bizui doar pe rugăciunea sa şi fiecare cere, rugându-se, mijlocirea întregii Biserici, nu pentru ca s-ar îndoi de mijlocirea lui Hristos, singurul Mijlocitor, dar cu convingerea că întreaga Biserică se roagă neîncetat pentru toţi membrii ei. Se roagă pentru noi toţi îngerii, apostolii, mucenicii, patriarhii şi, mai presus de toţi, Maica Domnului nostru, iar aceasta unitate sfântă este adevărata viaţă a Bisericii"[49]. Credincioşii trăiesc unitatea în comuniune prin rugăciunea izvorâtă din iubire. Prin rugăciune, ca expresie a dragostei, sporeşte de fapt comuniunea de viaţă a credincioşilor, arătând Biserica nu ca pe o realitate statică, ci ca pe una dinamică, într-o permanentă dezvoltare sobornicească[50].

Accentuând în mod deosebit sensul acesta spiritual al catolicităţii, unitatea organică a membrilor Bisericii gândită de Homiakov îl conduce la ideea că toţi creştinii se bucură de aceleaşi drepturi în Biserică[51]. Noţiunea dezvoltată de el desemnează *în mod ideal* Biserica drept organism în care, în acelaşi timp, nu poate exista nici individualism, nici obligaţie din partea instanţelor religioase[52]. Întreg trupul, în unanimitatea iubirii şi a rugăciunii, păstrează şi mărturiseşte plinătatea credinţei[53]. Astfel, sobornicitatea ar fi „nevoia

[49] „The Church is One", p. 48.

[50] Cf. D. STĂNILOAE, „Comunitate prin iubire", în rev. *Ortodoxia*, XV (1963), 1, p. 53.

[51] Totuşi, termenul de *colegialitate* propus de părintele Yves Congar pentru a traduce *sobornost*, nu este unul fericit. Acesta pare că restrânge sensul sobornicităţii la o dimensiune pur socială. Insistenţa hotărâtă a lui Homiakov se focalizează pe caracterul divino-uman al Bisericii, pe unitatea în participarea la Dumnezeu a tuturor făpturilor ce primesc harul lui Dumnezeu. Cf. A. OSIPOV, „Les conceptions théologiques des slavophiles", p. 52.

[52] M. STAVROU, „Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité", în rev. *Irénikon*, 76 (2003), p. 475.

[53] Această idee este găsită de Homiakov în scrisoarea redactată de patriarhii şi episcopii din Răsărit ca răspuns la o enciclică a lui Pius IX (1848): „La noi,

unei constante uniri, a tot ceea ce este în relație cu Biserica, între membrii Bisericii și între Bisericile locale"[54]. E adevărat că ideea de *sobornost* exprimă simfonicitatea Bisericii, și mai ales astăzi conciliaritatea, dar pentru Homiakov ea nu se limitează la concilii: „*Sobor* implică ideea de adunare, dar nu obligatoriu reunită într-un loc anume, ci existând virtual fără o reunire formală. Aceasta este *unitatea în pluralitate*"[55].

Prin urmare, Biserica n-ar trebui concepută ca o organizație juridică, cu structurile și ierarhia sa, ci ca un organism, o solidaritate vie. Ierarhia bisericească nu trebuie concepută ca o autoritate juridică asupra credincioșilor, ci ca un organ într-un trup viu; nu ca o putere deasupra Bisericii, ci ca o putere vie ***în*** și ***cu*** Biserica. Biserica este împreună-viețuirea nu a subiecților sub o autoritate, ci a membrelor încorporate unele în altele prin dragoste mutuală, și a tuturor împreună în Hristos, prin Sfântul Duh. Ea este Trupul mistic al lui Iisus Hristos. Ea se exprimă printr-o unitate a vieții: viața nouă pe care o primește de la Hristos și care este o viață spirituală de libertate interioară, de transfigurare harismatică a ființei, de dragoste mutuală smerită și slujitoare, de rugăciune și comuniune, de unanimitate spontană în iubire mutuală[56].

Eclesiologia de tip *sobornost* accentuează, de altfel, aspectul conciliar al credinței creștine, în calitate de comuniune sau stare comunională în Duhul Sfânt, care transcende spațiul sau timpul. Sau, după cum explică Serghei Boulgakov, „Biserica *sobornaya* este

păstrarea religiei stă în trupul întreg al Bisericii, adică în poporul însuși, care vrea ca învățătura sa religioasă să rămână veșnic imuabilă și conformă cu cea a Părinților", citat de CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937, pp. 265-266.

[54] A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, p. 191; citat de M. STAVROU, *Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité*, p. 475.

[55] Cf. Abbé P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle*, p. 223. Pentru Homiakov, unitatea exterioară este o unitate manifestată prin comuniunea sacramentală; unitatea interioară este unitatea duhului; cf. „The Church is One", p. 45.

[56] Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, pp. 261-262.

Biserica care adună, uneşte, conciliază, este Biserica numită sinodală/ conciliară"[57]. Deci, în această concepţie a *sobornost*-ului se observă *accentuată la maxim partea catolică/spirituală*, fără legătură directă cu adunarea în concilii sau sinoade şi care, justificată poate prin situaţia istorică a Bisericii ortodoxe ruse, nega într-un fel autoritatea episcopatului[58].

De aici se pot extrage mai multe consecinţe eclesiologice, dintre care am putea aminti două mai importante: a) sinoadele episcopilor, fie ele ecumenice, nu reprezintă o autoritate în ele însele, deoarece deciziile lor nu au valoare decât prin receptarea lor de către corpul Bisericii; b) infailibilitatea Bisericii nu se restrânge doar la magisteriu, ci se manifestă în comuniunea/ sinodalitatea (*sobornost*) tuturor membrilor Bisericii.

Trebuie spus în acelaşi timp că semnificaţia termenului *sobornost*, liberă într-un fel de orice determinare ierarhică în perspectivă slavofilă, a evoluat însă de-a lungul timpului, ceea ce face ca, în Rusia de dinainte de Conciliul de la Moscova din 1917-18, noţiunea de *sobornost* să fie legată de o altă interpretare, mai canonică, şi centrată mai ales pe cuvântul *sobor* înţeles ca „sinod/conciliu".

Astfel, ideea de *sobornost* se dezvoltă la începutul secolului al XX-lea în două mari direcţii: pe de o parte, o acceptare mai organică, colectivă şi „democratică", iar pe de altă parte, o alta mai canonică, sinodală, care subliniază unitatea spirituală a Bisericii, dar în acelaşi timp vrea să păstreze şi diversitatea slujirilor, mai ales autoritatea supremă în Biserica reprezentată prin episcopii reuniţi în sinod[59].

---

[57] Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 84. Această carte începe cu afirmaţia că „Biserica lui Hristos nu este o instituţie; ea este o viaţă nouă cu Hristos şi în Hristos, mişcată de Duhul Sfânt".

[58] Soloviev păstrează linia lui Homiakov şi susţine ideea de *sobornost* ca desemnând Biserica în ansamblul său şi nu Biserica supusă unui sinod episcopal. Cf. H. DESTIVELLE, *Le concile de Moscou (1917-1918)*, p. 48.

[59] Cf. H. DESTIVELLE, *Le concile de Moscou (1917-1918)*, p. 47.

## Corectarea ideii de *sobornost* a slavofililor

Receptarea pozitivă a intuiţiei eclesiologice a lui Homiakov de către numeroşi teologi ortodocşi a fost dublată totuşi de o critică destul de fermă, care reproşa un demers excesiv de idealizat despre Biserică. Printre critici, îi putem enumera pe Vladimir Lossky, George Florovsky, Olivier Clément, Ioannis Zizioulas. Pentru Lossky şi Florovsky, eclesiologia lui Homiakov denotă un pnevmatocentrism excesiv, care se inspiră mult din romantismul german[60]. Universalitatea abstractă a noţiunii de *sobornost* ar semnifica în acest mod un instinct colectiv în mare parte impersonal, fondat pe persoana Duhului, dar nu legat de persoanele umane[61], sau reducerea eclesiologiei la o simplă „societate harismatică"[62].

De aceea, critica teologilor enumeraţi mai sus vizează în principal faptul că ideea de *sobornost* uită persoana şi arată o prioritate a comuniunii (sau a comunităţii) faţă de aspectul personal. Este vorba de chestiunea raportului dintre persoană şi comunitate, care nu a fost rezolvată de către curentul slavofil.

Vladimir Lossky acuză eclesiologia lui Homiakov (ca şi pe cea a lui Möhler) că uită de realităţile antropologice. Pentru el, chiar dacă raportul organic al Bisericii a fost bine exprimat în eclesiologia lui Homiakov, celălalt aspect, „cel al multiplicităţii ipostasurilor umane, Biserica în calitate de *communio sanctorum*, a rămas estompat"[63]. După cum bine rezumă Olivier Clément, noţiunea de *sobornost* la Homiakov reflectă „un organicism care nu permite fondarea caracterului absolut şi propriu transcendent al

---

[60] Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, în mod special capitolul al X-lea: *La conscience catholique*, pp. 181-192 ; cf. şi G. FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant*, pp. 22-24. Congar vorbeşte şi el de influenţa idealismului german asupra gândirii slavofile, în *Chrétiens désunis*, pp. 272-273.

[61] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, pp.188-190.

[62] G. FLOROVSKY, "Christ and his Church. Suggestions and Comments", în *L'Eglise et les Eglises*, II, Chevetogne, 1956, p. 164.

[63] V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p.188.

fiecărei persoane. Comuniunea tinde să devină un fel de fuziune într-un organism în care fiecare nu este decât o parte"[64].

În optica teologului grec Ioannis Zizioulas, *sobornost* constitue un model filosofic şi romantic (inspirat, se pare, din Schelling), periculos de aplicat atât în eclesiologie, cât şi în teologia trinitară[65]. Problema evidenţiată de el este că noţiunea de *sobornost* a fost investită „cu un caracter de prioritate ontologică faţă de persoană"[66]. Într-o asemenea viziune, persoana „este concepută în interiorul comuniunii sau ca rezultat al acesteia". Or, comuniunea trebuie să fie o dimensiune a persoanei, şi nu persoana un aspect intern al comuniunii. În plus, pentru Zizoulas, aplicarea lui *sobornost* la doctrina trinitară printr-un proces de analogie sociologică, ar fi chiar şi mai dăunătoare. Persoanele divine nu îşi iau identitatea din comuniunea trinitară însăşi, ci de la Tatăl, Care este singura cauză, unicul izvor atât al Persoanelor, cât şi al comuniunii Lor. Căci, dacă comuniunea desemnează modul de a fi, adică al relaţiei, de a fi împreună al Persoanelor, ea derivă nu dintr-o noţiune abstractă, ci dintr-o Persoană concretă: Tatăl[67].

Cât despre părintele Stăniloae, el critică, pe linia lui Berdiaev[68], modul „protestant" al lui Homiakov de a nega autoritatea episcopatului[69]. Părintele nu este de acord cu reprezentantul marcant al gândirii slavofile, care scotea cu totul autoritatea învăţăturii de

---

[64] O. CLEMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, Paris, 1991, p. 43.

[65] Cf. analizei lui M. STAVROU, *Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité*, pp. 477-478.

[66] J. ZIZIOULAS, „Etre de Dieu, être de l'Homme", în *Synaxi*, 37, 1991, p. 16; citat de M. STAVROU, *Linéaments...*, p. 477.

[67] Amintind de concepţia trinitară greacă, Rahner sublinia că „unitatea şi identitatea fiinţei divine sunt doar consecinţa logică a faptului că Tatăl comunică toată fiinţa Lui", Cf. K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament*, în « Ecrits théologiques » I, Paris, 1959, p. 108.

[68] Berdiaev îl acuză pe Homiakov de faptul că neagă „autoritatea episcopatului. Adevărul nu este [pentru el] în conciliu, ci în conciliaritate, în spiritul de comuniune a poporului credincioşilor" Cf. N. BERDIAEV, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 173.

[69] Cf. „Natura sinodicităţii", în *Studii Teologice*, XXIX (1977), 9-10, p. 611.

credinţă de sub episcopat, pentru a o situa în domeniul comunităţii credincioşilor. Totuşi, trebuie să remarcăm faptul că Stăniloae nu este foarte critic la adresa lui Homiakov. Mai degrabă, el manifestă o anume simpatie faţă de gândirea slavofilă.

Criticii intra-ortodoxe, centrate după cum am văzut în special pe raportul deficitar între apectul comunitar şi cel personal, putem să o adăugăm pe cea romano-catolică. Teologii romano-catolici arată că eclesiologia de tip *sobornost* este incompletă[70], deoarece ar fi incapabilă să articuleze corect aspectul harismatic cu cel social al Bisericii. Eclesiologia slavofililor, care „nu defineşte Biserica decât prin harul interior al Sfântului Duh", pare, în ochii teologilor catolici, că nu ţine cont suficient „de modul uman al realităţii eclesiale"[71].

Având în vedere cele arătate mai sus, trebuie totuşi subliniat faptul că teologii curentului slavofil au pus în evidenţă un adevăr profund al vieţii eclesiale, acela al comuniunii prin sinodalitate, ceea ce explică faptul că această învăţătură, fără a fi niciodată adoptată în mod oficial, a avut o influenţă mare asupra gândirii şi a eclesiologiei ortodoxe[72].

---

[70] Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, pp. 261-275.

[71] Yves Congar pune în evidenţă unilateralismul acestei eclesiologii. În opinia sa, „nu putem să considerăm mai mult Biserica doar ca o realitate vie, Trupul mistic, şi nici nu o putem considera doar ca o instituţie sau ca o societate: ea este ambele; nu-i putem considera mai mult pe credincioşi doar ca membre ale unui trup, cum nu-i putem considera doar ca subiecţi: ei sunt ambele; în sfârşit, nu putem considera mai mult ierarhia doar ca un organ al trupului, care exprimă trupul, după cum nu o putem considera numai ca putere primită de la Hristos asupra Trupului şi ca autoritate care se exercită asupra trupului: ea este ambele". Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 271.

[72] M. STAVROU, *Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité*, p. 478. La Stăniloae, aflăm dezvoltată ideea de *sobornost* în mai multe studii care se întind pe o perioadă îndelungată. Printre ele, putem aminti: „Biserica universală şi sobornicească" – 1966; „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii" - 1967; „Sobornicitate deschisă" - 1971;, „Natura sinodicităţii" - 1977; precum şi în a sa *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, volumul al II-lea, din 1978.

## Părintele Stăniloae și sobornicitatea Bisericii

Teolog de limbă romanică, Stăniloae utilizează totuși cuvântul de origine slavă „sobornicitate", ca înlocuitor al noțiunii de „catolicitate"[73]. Pentru a reuși să-l înțelegem trebuie mai întâi de toate să avem în vedere particularitatea poporului român. În realitate, la răscrucea tradițiilor și a culturilor, acesta a suferit influențe profunde în toate domeniile, inclusiv în viața bisericească. Astfel, din cauza influențelor slavonei în vocabularul de cult, cel de-al treilea atribut al Bisericii din Crez, din expresia *katholikèn Ekklesían*, nu a fost redat cu termenul de *catolic*(ă), cum ar fi fost normal pentru o Biserică de limbă latină, ci cu *sobornicesc*(ă). În majoritatea limbilor de circulație originalul grec „catolic" nu e tradus, ci doar transliterat.

Este de remarcat aici că în primele traduceri românești ale Crezului, precum cea din *Catehismul românesc* din 1544 (Sibiu) sau cel al lui Coresi din 1559 (Brașov), determinantul *katholiken/catholicam* este substantivizat („într-una sfântă, *a săborului besearecă*"), cu pericolul de a i se pierde sensul original. Prima traducere în limba română, care folosește variantă ce s-a impus mai târziu, este cea a Mitropolitului Dosoftei al Moldovei (1679): „în una svântă, *săbornică* și apostolică Biserică"[74].

Dacă ne situăm în perspectiva lui Stăniloae, alte două motive ar justifica această alegere: pe de o parte, puternica încărcătură confesională a termenului *catolic*; pe de altă parte, un motiv mai teologic conform căruia sensul de „universal" dat de Biserica romano-catolică aceluiași cuvânt (*catolic*) nu ar fi în concordanță cu sensul

[73] Arhiepiscopul Basile KRIVOSHEIN critica ceea ce numea el confuzia care poate fi întâlnită în timpurile moderne, când termenul slav *sobornost* este greșit folosit ca substitut pentru *catolicitate*. Cf. „Catholicity and the Structures of the Church", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 17, nr. 1-2/1973, p. 42.

[74] Pentru mai multe detalii, vezi D. BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică*, pp. 325-333.

ortodox al termenului din Crez[75]. Totuşi, în studiile sale, întâlnim adeseori o alternanţă a termenilor „catolicitate / sobornicitate"[76].

Cât priveşte sensurile pe care le îmbrăcă termenul de *sobornicitate* în teologia părintelui Stăniloae, ele gravitează toate în jurul *plinătăţii/deplinătăţii* sau *integrităţii valorificării* Revelaţiei dumnezeieşti. Această deplină valorificare se realizează prin rodirea *în comuniune*, înţeleasă însă *atât în mod extensiv, cât şi intensiv.*

Într-un studiu publicat în 1967[77], Părintele porneşte, de exemplu, de la afimarea interdependenţei atributelor sau însuşirilor Bisericii exprimate în Crezul niceo-constantinopolitan, pentru a dezvolta mai apoi sensurile sobornicităţii. Pentru a justifica „deplina valorificare a Tradiţiei apostolice prin *sobornicitate*", el face distincţia între cele trei accepţiuni generale ale *catolicităţii* Bisericii: cea romano-catolică, care pune accentul pe *universalitate,* cea anglicană, care subliniază *integritatea credinţei* şi cea ortodoxă, care pune în prim plan *„sensul participării active a tuturor credincioşilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăşi Biserica în calitatea sa de organism sau de trup al lui Hristos"*[78]. Catolicitatea ar exprima toate aceste trei înţelesuri: de „rodire activă de către toţi creştinii, în deplină comuniune, a întregii comori de adevăr şi viaţă aduse de Hristos". Totuşi, afirmă Părintele în continuare, cuvântul „sobornicitate" poate exprima „mai bine decât cel de catolicitate" acest sens întreit, deoarece semnifică deodată: *„adunarea mai multora (sensul extensiv), împreună sfătuirea lor (sensul intensiv), în toate problemele care interesează pe toţi (integritatea doctrinei)"*[79].

În *Teologia Dogmatică Ortodoxă* din 1978, Părintele afirmă că termenul de „sobornicitate" este apropiat de cel de „catolicitate",

---

[75] Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186.

[76] Chiar dacă Părintele încearcă uneori dacă nu să opună, măcar să distingă cele două noţiuni.

[77] D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, 19 (1967), 4, pp. 494-540.

[78] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 516.

[79] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", pp. 516-517.

exprimând deodată „modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii"[80]. În tradiţia slavofililor, părintele Stăniloae dezvoltă o anumită echivalenţă între sinodalitatea generală şi ideea de comuniune în cadrul eclesial[81], sinodalitatea episcopală nefiind decât reflexul organic al sobornicităţii generale a Bisericii.

În acest context, trebuie subliniat un alt aspect: strădania de conceptualizare a noţiunii de „sobornicitate" îl conduce pe Stăniloae la alternanţa pozitivă a *vocabularului comuniunii*. Referitor la sobornicitatea generală a Bisericii (*sobornost*-ul) el spune că „toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe aceea de complementaritate"[82]. Sau, altundeva, că sobornicitatea n-ar fi altceva decât: *„universalitatea creştină în forma comuniunii"*[83].

Chiar şi mai înainte, într-un alt studiu publicat în 1967, Părintele definea sobornicitatea astfel: „Sobornicitatea nu este o unitate pur şi simplu, ci un anumit fel de unitate. Poate exista unitatea unui întreg în care nu se disting părţi constitutive sau unitatea unui grup ţinut la un loc printr-o comandă exterioară sau

---

[80] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186.

[81] Cf. „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice", în rev. *Ortodoxia*, 23 (1971), 2, pp. 266-283.

[82] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186.

[83] „Sobornicitatea deschisă", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, p. 172. Părintele Congar afirma: „catolicitate înseamnă universalitate; universalitate înseamnă adunare în unitate. Deci, catolicitatea Bisericii trebuie concepută în relaţie cu unitatea ei", în *Chrétiens désunis*, p. 115. Totuşi, spune Lossky, este evident că pentru ortodocşi, catolicitatea nu este doar o funcţie de unitate a Bisericii, „capacitatea universală a principiilor sale de unitate", aşa cum ar vrea părintele Congar, Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 174.

o unitate între entităţi alăturate, uniforme. Sobornicitatea se deosebeşte de unitate pur şi simplu, fiind un anumit fel de unitate: *unitatea de comuniune*"[84].

Mai mult, se pot observa până către anii 1980 eforturile depuse de Părintele pentru a exprima mai precis noţiunea de catolicitate/sobornicitate în vocabularul teologic românesc. Această alternanţă permanentă între sobornicitate, catolicitate, comuniune, sinodalitate, este cu siguranţă benefică în plan teologic, dar pare să nu fie satisfăcătoare în plan lingvistic. În 1977, el publică un studiu cu titlul: *Natura sinodicităţii*. În acest studiu, Părintele afirmă că a ales termenul *sinodicitate* pentru a înlocui noţiunea de *sobornicitate* şi pentru a exprima caracterul general al Bisericii, care articulează unitatea cu diversitatea[85]. De ce oare avea această preocupare de a găsi un alt termen, care să exprime mai bine substratul teologic? Se pare că Părintele nu era mulţumit de cei doi termeni deja existenţi în limba română. Ne putem gândi la doi factori care pot să i se aplice demersului său: pe de o parte, ezită să adopte pur şi simplu cuvântul „catolicitate" din cauza reacţiei pe care acest fapt ar fi putut-o provoca. Pe de altă parte, se pare că această căutare a unui termen care să traducă *sobornost*-ul rus în limbile de circulaţie era comună în epocă, dac-ar fi să ne gândim doar la George Florovsky cu al său *communality*[86]. Totuşi, termenul de „sinodicitate" propus

---

[84] D. STĂNILOAE, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, p. 39, s.n. Câţiva ani mai târziu, aceeaşi idee este dezvoltată de teologul Zizioulas, care de mai multe ori afirmă conciliaritatea ca fiind drumul ce conduce la unitate. Cf. Jean ZIZIOULAS, „La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité. Un point de vue orthodoxe", în *Vers une communauté conciliaire des Eglises ?*, cahier n° 10, Conférence des Eglises européennes, Genève, 1978. Cu toate acestea, nu suntem prea departe de definiţia dată de slavofilii ce vedeau sobornicitatea ca pe o „unitate în pluralitate".

[85] D. STĂNILOAE, „Natura sinodicităţii", în rev. *Studii Teologice*, 29 (1977), 9-10, p. 611.

[86] A se vedea studiul său: „The Limits of the Church", în *Church Quarterly Review*, CCXXXIII (1933), pp. 117-131.

de părintele Stăniloae pentru a traduce *sobornost*-ul nu a avut impact nici teologic, nici pastoral-misionar, nerămânând decât ca obiect de studiu şi de reflecţie pentru teologi.

Oricum ar fi, două lucruri par demne să fie reţinute din această strădanie de clarificare/conceptualizare a noţiunii de *sobornicitate*:

1. ideea de complementaritate a membrilor Bisericii (unitatea persoanelor în varietate complementară);
2. ideea de plinătate în Sfântul Duh.

## Complementaritatea membrilor Bisericii

Atunci când comentează cea de-a treia calitate a Bisericii din Crezul niceo-constantinopolitan în *Teologia* sa *Dogmatică*, părintele Stăniloae operează o distincţie între calitatea de *Biserică una* şi calitatea de *Biserică sobornicească*: „Dacă prin însuşirea unităţii se afirmă simplu că Biserica este una, prin însuşirea sobornicităţii se arată de ce natură este această unitate. Ea e o unitate realizată şi menţinută prin convergenţa, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform"[87]. *Sobornicitatea* exprimă astfel „poziţia şi lucrarea complementare a membrelor Bisericii, ca într-un corp adevărat"[88].

În aceste enunţuri se observă cum părintele Stăniloae reia unele idei la care ţineau slavofilii, şi mai ales ideea *organicistă-spirituală* a Bisericii. Biserica este „un tot organic", „trup spiritual", „unanimitate perfectă", care păstrează particularitatea fiecărei persoane şi în care fiecare persoană primeşte puterea întregului

[87] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186. Părintele Congar afirma cu mult înainte, în 1938: „catolicitatea este legea care guvernează raportul diversului şi multiplului cu unitatea"; în *Chrétiens désunis*, p. 115.

[88] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186. Pentru Stăniloae, acest termen ar exprima cel mai bine sensul de „catolicitate", nu privind Biserica din punctul de vedere al extensiunii geografice, ci în raport cu constituirea sa interioară sinodală.

Trup, iar la rândul său, şi ea contribuie cu specificitatea ei la bogăţia şi la viaţa întregului Trup[89]. El gândeşte, pe linia lui Homiakov, că viaţa de comuniune caracterizează viaţa bisericească, fiecare credincios fiind însoţit de unanimitatea Bisericii. El nu este singur, ci în această unanimitate. În această privinţă, Părintele este explicit în studiul său despre *Natura sinodicităţii*, în care enunţă trei fundamente generale ale *sinodicităţii/sobornicităţii*:

a) Unitatea naturii umane şi diversitatea personală[90]. Omul este o fiinţă dialogică, creată pentru comunicare[91].
b) Omul creat după chip dumnezeiesc. Este vorba de viziunea trinitară a omului manifestată de Stăniloae.
c) Adunarea tuturor în Hristos realizată în Biserică. Unitatea în Hristos este lucrarea Duhului Sfânt care-i reuneşte pe credincioşii cu daruri diferite - o unitate simfonică a Bisericii.

Aceleaşi texte patristice ale Sfinţilor Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur, pe care le-a utilizat pentru a aprofunda temeiul teologic al lucrării de adunare în Biserică realizată prin Duhul Sfânt, constituie izvoarele din care se inspiră părintele şi când dezvoltă ideea diversităţii în unitate[92]. În acea perioadă, Stăniloae susţine o

---

[89] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 186-189.

[90] Pentru S.N. Trubeckoj (1862-1905), autor al unei cărţi despre *L'essence collective de la nature humaine*, *sobornost*, chiar înainte de a fi o notă de ordin eclesial, era înscrisă chiar în conştiinţa umană, Cf. Vl. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, 2, 1957-1958, pp. 350-36 ; citat de DESTIVELLE, *Le concile de Moscou (1917-1918)*, p. 47.

[91] Începând cu Lossky, teologii ruşi din diaspora au pus în evidenţă, în mod deosebit, ideea că persoana se defineşte prin relaţiile sale.

[92] Trebuie să amintim aici textele lui Grigorie de Nazianz şi ale lui Grigorie de Nyssa, care vorbesc de evenimentul Cincizecimii şi de instaurarea unui nou mod comun de gândire. Ca fidel continuator al lui Homiakov, părintele Serghei Boulgakov subliniază şi el faptul că Biserica este „un organism sau un trup, o vie unitate multiplă. Numeroase membre se unesc iar daruri diverse sunt distribuite în ea, în timp ce pluri-unitatea întregului este recapitulată de Hristos şi însufleţită de Duhul Sfânt". Altfel spus, faptul că diversele harisme

viziune dinamică a unităţii, a unei unităţi în comuniune în care membrii Bisericii fac experienţa unităţii pe care o împărtăşesc ca un întreg şi care nu aneantizează identităţile. „*Sinodicitatea* reprezintă echilibrul firesc dintre unitate şi diversitate, sau menţinerea şi manifestarea diversităţii în unitate, fără ca unitatea să fie slăbită"[93].

Cu zece ani înainte, Părintele afirma deja că sobornicitatea înseamnă: „o continuă comunicare mutuală, care rezultă din tensiunea neodihnită între unitate şi varietate"[94]. Trăirea sobornicească trebuie să fie condusă „nu de dorinţa inşilor de a se opune celorlalţi, ci de dorinţa de a adânci şi de a verifica personal gîndirea şi experienţa celorlalţi, gândirea şi experienţa comună. Fiecare îşi însuşeşte gândirea şi experienţa celorlalţi pentru a o verifica şi a o valorifica personal, îmbogăţindu-le astfel prin gândirea şi simţirea sa, pentru a le reda comunităţii astfel îmbogăţite şi mai eficiente"[95]. Metoda sobornicească este astfel identificată de părintele Stăniloae la Sfântul Apostol Pavel, în îndemnul său către efeseni: „*înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, să puteţi să înţelegeţi împreună cu toţi sfinţii, care este lărgimea şi lungimea şi adâncimea şi înălţimea şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu*" (*Efeseni* 3, 17-19).

Duhul Sfânt, Cel ce toate le cercetează, chiar şi *adâncurile* lui Dumnezeu (cf. 1 *Cor.* 2, 10), este „Duhul comuniunii", al unităţii ca întreg în care fiecare îşi păstrează distincţia. Duhul lui Hristos se pogoară peste fiecare membru al Bisericii, iar fiecare primeşte întregul, dar în comuniune. Unitatea se menţine astfel prin lucrarea Duhului lui Hristos sau Duhul iubirii-comuniunii. Însă unitatea aceasta „nu e statică, ci o continuă împreună-

---

personale şi învăţăturile sfinţilor pot să se asocieze armonios, fără a intra în contradicţie, reflectă sinodalitatea bisericească. Cf. S. BOULGAKOFF, *L'épouse de l'Agneau. La Création, l'Homme, l'Eglise et la fin*, Paris-Lausanne, 1984, p. 201.

[93] D. STĂNILOAE, „Natura sinodicităţii", p. 607.

[94] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 517.

[95] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 517.

îmbogățire. E necesar numai să gândim și să trăim centripetal și nu centrifugal, comunitar și nu individualist, eclesiocentric și nu egocentric, cu smerenia ascultării la observațiile celorlalți și nu cu orgoliul disprețuitor pentru părerile lor, cu respect pentru Tradiția apostolică ca «fundament al unității», ca zestre creștină comună și bun suprem, și cu iubire pentru toți ceilalți creștini, deschiși Duhului Sfânt al iubirii și al comuniunii"[96]. Pentru Părintele, viața personală este îmbogățită de comuniune, iar în acest mod viața întregii Biserici se îmbogățește.

Această *unitate de comuniune* i se pare singura unitate conformă demnității persoanelor implicate în uniune; singura unitate, care nu introduce raporturi de subordonare între persoane sau în care ierarhia nu este concepută ca ceva exterior sau superior persoanelor implicate în unitate. În unitatea comuniunii, structurile sunt comunități de persoane cu slujiri identice iar *sobornicitatea* „o trăire a credinței într-o comuniune vie" [97].

Adâncind ideea de *sobornost*, părintele Stăniloae înțelege Biserica ca un *mare sinod*, un sinod de dimensiuni cosmice, în care „toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane văzută în lumina Revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să se împărtășească din înțelegerea tuturor"[98]. Astfel, el ajunge să vorbească de un fel de *înțelegere universală în forma comuniunii*. Înțelegerea și trăirea sobornicească înseamnă valorificarea tuturor potențelor integrității adevărului descoperit de Hristos-Domnul prin efortul personal și comunitar al credincioșilor. *Creația întreagă devine* sau *este destinată să devină Biserică* prin dinamica imprimată de Hristos și de Duhul Sfânt.

[96] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 518.
[97] „Sobornicitatea deschisă", p. 172.
[98] „Sobornicitatea deschisă", p. 172. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorizeze sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înțelegerilor și a înțelegerii tuturor aspectelor realității divine și umane revelate.

## Biserica – laborator al sfinţirii întregii lumi

Inspirându-se din teologia Sfântului Maxim, Părintele consideră că lumea în totalitatea ei poartă semnul unei orientări către unitatea în Dumnezeu[99]. Raţiunile divine (*logoi*) îi imprimă lumii o anumită *dinamică*. Stăniloae reflectează asupra acestei dinamici prin observarea a trei tendinţe sau mişcări ale umanităţii în general: a) spre o mai mare cunoaştere a universului; b) spre perfecta deprindere a creaţiei; c) spre ameliorarea relaţiilor interumane[100].

Totuşi, el subliniază că această dinamică nu poate fi înţeleasă decât dacă o punem în relaţie cu evenimentul întrupării prin care Hristos se implică direct în comuniunea cu creaţia şi ne descoperă sensul acesteia[101]. Astfel, lumea este percepută ca dar al lui Dumnezeu, ca spaţiu al dialogului şi al comuniunii între noi şi între noi şi Dumnezeu.

Asimilarea progresivă a întregului cosmos în unitatea lui Hristos presupune o continuare între poporul care este în Biserică şi cel care îi este exterior[102]. Din acest motiv, părintele Stăniloae respinge o viziune a Bisericii închisă pentru lume deoarece, cum el spune, aceasta nu ar fi conformă Evangheliei şi nici constituirii Bisericii. Aceasta din urmă trebuie să rămână într-o dinamică de comuniune

---

[99] Această dinamică de unire a tuturor în Dumnezeu face ca cei credincioşi să devină „transparenţi unii pentru alţii şi pentru Dumnezeu, supremul focar al iubirii; dar şi invers, în înaintarea lor în conştiinţa de Dumnezeu, ei îşi descoperă unii altora conştiinţa responsabilităţii lor reciproce, sau se descoperă din ce în ce mai mult ca daţi unii altora ca izvoare de iubire, de respect, de obligaţii. În această dinamică, orizontalul devine transparent pentru vertical şi verticalul proiectează o lumină de sus asupra orizontalului". „Dinamica creaţiei în Biserică", în rev. *Ortodoxia*, 29 (1977), 3-4, p. 284.

[100] Cf. „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 528.

[101] A se vedea în acest sens şi *Gaudium et spes (GS)*, care afirmă în introducere că Hristos, prin Cruce şi Înviere, a zdrobit puterea răului şi a eliberat lumea pentru ca ea să fie transformată după planul lui Dumnezeu şi să ajungă astfel la desăvârşire.

[102] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 531. Conciliul Vatican II afirmă că „mesajul creştin nu îi întoarce pe oameni de la construirea lumii şi nu îi încurajează să se dezintereseze de soarta semenilor lor: din contră, el face din acestea o datorie urgentă", *GS* 34, §3.

continuă fără a nega dinamica întregii creaţii şi lucrarea lui Dumnezeu asupra oamenilor. Biserica este comunitatea celor care se îndreaptă, prin puterea Duhului lui Hristos, spre „învierea şi spre plinătatea indicibilă a comuniunii perfecte cu Hristos şi cu toţi cei ce cred"[103]. Ea şi-ar dori ca toţi oamenii să o ia pe această cale, pentru ca iconomia Fiului Său şi planul mântuirii să rodească în final, prin acţiunea continuă a lui Hristos în Duhul Său.

Ca atare, realitatea unei dinamici a creaţiei în Biserică se fondează pe lucrarea Duhului Sfânt, ce stabileşte şi legătura dintre membrii Bisericii şi lume în general. Duhul Sfânt este călăuzitorul, umplut de putere, ce conduce creaţia spre Împărăţia de acum înainte deschisă, lucrând mai ales în şi începând de la acest câmp de forţe care este Biserica[104].

Prin dinamica Duhului Sfânt, Biserica este un eveniment eshatologic, un eveniment al comuniunii[105]. Prezenţa dinamică a Duhului Sfânt, spune părintele Stăniloae, îi oferă cultului tensiunea şi deschiderea sa eshatologică, care „fac să trăiască într-un fel comunitatea în transparenţa Împlinirii finale la care aspiră, susţinută aşa cum este de Duhul de viaţă şi de plinătate"[106]. *Eschata* vor fi revelarea plenară a Duhului ca lucrare şi slavă divine şi îndumnezeitoare, care „depăşesc starea de separare a lumii decăzute prin intensitatea comuniunii oamenilor cu Dumnezeu şi între ei, prin împlinirea unei comuniuni universale şi perfecte"[107].

---

[103] D. STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Desclée, Paris, 1981, p. 118.

[104] „În lumina acestei imense şi cu adevărat veşnice perspective, a acestei *cunoaşteri*, puterea lui Dumnezeu ne pune în mişcare prin Duhul Sfânt. Viziunea este inseparabilă de dinamism, dinamismul inseparabil de o viziune imensă, luminoasă, fără sfârşit. Emoţionalul poartă în el cunoaşterea credinţei şi deci stabilitatea, iar invers, cunoaşterea credinţei mişcă omul în întregime". *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 118.

[105] Pentru Biserică, „aspectul principal este eshatologia" Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă* II, p. 149.

[106] *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 117.

[107] *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, p. 117. Într-adevăr, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur se cere, după epicleză, ca împărtăşirea cu Trupul

Într-o perspectivă similară, Conciliul Vatican II, în *Constituţia pastorală* „Gaudium et spes" *despre Biserica în lumea contemporană*, afirmă: „Născută din iubirea Tatălui veşnic, întemeiată în timp de Hristos Mântuitorul, adunată laolaltă în Duhul Sfânt, Biserica urmează un scop mântuitor şi eshatologic ce nu poate fi pe deplin împlinit decât în veacul de apoi. Dar, deja prezentă pe acest pământ, ea este alcătuită din oameni, din membri ai cetăţii terestre, care sunt chemaţi să formeze, încă în cursul istoriei umane, familia fiilor lui Dumnezeu, ce trebuie să crească neîncetat până la venirea Domnului [...] În acelaşi timp "adunare văzută şi comunitate spirituală", Biserica străbate aceeaşi cale cu întreaga omenire şi împărtăşeşte soarta pământească a lumii; ea este ca fermentul sau sufletul societăţii omeneşti chemate să se reînnoiască în Hristos şi să se transforme în familia lui Dumnezeu"[108].

Prin acest progres în Dumnezeu, prin această spiritualizare, *laboratorul* uman[109], care transformă şi modifică lumea, se încălzeşte din ce în ce mai mult prin iubirea de Doumnezeu şi de aproapele, pentru a-i uni, pentru a-i lega între ei, pentru a-i aşeza împreună.

Totuşi, acest progres este însoţit mereu în teologia părintelui Stăniloae de crucea pusă peste el, adică de aspectul de jertfă. Silogismul său are drept punct de plecare faptul că Duhul lui Hristos *cel jertfit* este acelaşi cu Duhul lui Hristos *cel înviat* şi, primindu-l pe acesta în viaţa pământească, vom primi atât *puterea jertfei*, cât şi *arvuna învierii*. Graţie acestui fapt, Duhul lui Hristos cel jertfit şi înviat îi conduce pe cei care l-au asumat spre înviere. Printr-o viaţă de jertfelnicie, susţinută de puterea Duhului lui Hristos cel jertfit, credincioşii înaintează spre propria lor înviere. Într-adevăr, Hristos cel jertfit ne însoţeşte spre învierea Sa în noi, mai întâi, şi spre învierea noastră cu El. „*Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer* şi Cel ce călătoreşte cu ea şi în ea spre cer"[110].

---

şi cu Sângele Domnului, plin de căldura şi iubirea Duhului Sfânt, să ne facă moştenitori ai Împărăţiei Cerurilor.

[108] *GS* 40, §2.

[109] Expresia „omul atelier/laborator" este împrumutată de la Sf. Maxim Mărturisitorul.

[110] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 150.

Din punct de vedere eshatologic, chemarea lumii se actualizează în Biserică, lumea îşi află în om împlinirea-i, iar omul la rândul său se împlineşte în comuniunea cu semenii şi cu Sfânta Treime. Pentru Stăniloae, acesta este adevăratul fundament al Bisericii. În profunzimea ei, Biserica este „rugul aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii, adusă oamenilor, în umanitatea lui Hristos"[111]. Biserica încorporează taina Ierusalimului ceresc, ne pregăteşte pentru Înviere, pentru trecerea de la păcat la sfinţenie, de la moarte la viaţă[112]. Din acest motiv, ea este „*laboratorul învierii*"[113] pentru toată omenirea, dar şi pentru întreg universul.

## Sobornicitatea ca diversitate în unitate

În 1971, într-o analiză a documentului *Scriptură şi Tradiţie*[114] publicat de Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, părintele Stăniloae încearcă o *interpretare sobornicească* a diversităţii bisericeşti[115]. În realitate, ipoteza metodologică dezvoltată de el se bazează pe principiul că diversitatea învăţă-turilor biblice nu arată o contradicţie între ele, ci mai degrabă o complementaritate, ţinând cont în acelaşi timp de diversitatea lucrărilor lui Dumnezeu în diferite epoci, dar şi de diversitatea răspunsurilor oamenilor la

---

[111] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 151.

[112] Patriarhul DANIEL, *Foame şi sete după Dumnezeu, Înţelesul şi folosul postului*, Basilica, Bucureşti, 2008, p. 178.

[113] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 149.

[114] Publicat în 1970, în vol. *Nouveauté dans l'œcuménisme*, al Comisiei Credinţă şi Constituţie a CMB, Les Presses de Taizé.

[115] Acest studiu reflectă faptul că Stăniloae cunoştea problemele ce preocupau mişcarea creştină din acea vreme. Într-adevăr, sub puternicul impuls al ecumenismului, mai multe studii au apărut în anii '60-'70 având drept scop să evidenţieze unitatea şi diversitatea ce există în scrierile neotestamentare. Pentru o prezentare sintetică privind acest subiect, a se vedea Y. CONGAR, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 112, Cerf, Paris, 1982; mai ales capitolul: *Diversité et unité selon le Nouveau Testament*, pp. 19-25.

lucrarea lui Dumnezeu. Conform acestui raţionament, Scriptura poate fi înţeleasă doar dacă este privită ca un întreg[116].

*Extinzând acest demers la eclesiologie*[117], Părintele crede că, dacă această recunoaştere s-ar generaliza, ea ar putea conduce către o mai mare apropiere ecumenică. El afirmă că multe dintre diviziunile produse în creştinism sunt consecinţa „unui ataşament unilateral faţă de anumite afirmaţii ale Sfintei Scripturi"[118], ignorându-le pe altele la fel de importante.

Chiar dacă părintele Stăniloae afirmă că unitatea dintre Biserici trebuie să fie fondată pe integralitatea credinţei apostolice, el remarcă faptul că această învăţătură a luat formă în simbolurile şi imaginile biblice, care presupun interpretări complementare.

În strânsă legătură cu aspectul pe care tocmai l-am evocat, el mai afirmă că Dumnezeu, ca fiinţă infinită, lucrează prin diferite acte, cuvinte şi imagini, deoarece El nu-şi epuizează niciodată taina fiinţei Sale prin această diversitate a mijloacelor de descoperire. Demersul Părintelui, comun şi altor teologi în epocă, vizează tocmai depăşirea ataşamentului exclusiv faţă de mijloacele de revelare a lui Dumnezeu, aşa cum le cunoaştem până în zilele noastre ca la ultima realitate, excluzând în viitor alte moduri posibile de a exprima pe Dumnezeu, chiar dacă „cadrele adevărului divin au fost descoperite în totalitatea Revelaţiei". Niciunul dintre aceste moduri de revelaţie nu Îl exprimă integral pe Dumnezeu[119]. Desigur, nu este vorba nicidecum de micşo-

[116] „Sobornicitatea deschisă", p. 166. Emmanuel Lanne merge în aceeaşi direcţie într-un studiu publicat la şaisprezece ani după cel al părintelui Stăniloae. El doreşte să arate în unitatea prezentată de Noul Testament o unitate în diversitate. A se vedea E. LANNE, „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 31-34.

[117] Dacă documentul afirmă că exegetul nu trebuie să fie ataşat unei singure gândiri biblice, chiar dacă aceasta i se pare centrală, căci astfel el poate înţelege insuficient varietatea şi bogăţia Bibliei, teologul român adaugă că această teză ar putea fi aplicată Bisericii însăşi.

[118] „Sobornicitatea deschisă", p. 166. Ca şi Möhler, Stăniloae va numi aceasta „egoism".

[119] „Sobornicitatea deschisă", p. 173. El consideră că nu trebuie să ne ataşăm la nici unul şi nici la toate ca la ultima realitate, deoarece toate sunt realităţi penultime. Însă „toate trebuie să fie transparenţe ale lui Dumnezeu, căci toate desemnează ceva din fiinţa sa însăşi". În plus, Stăniloae este convins că

rarea adevărului divin deja revelat, ci de conştientizarea relativităţii posibilităţilor noastre de a înţelege revelaţia şi de a exprima dumnezeirea. Necunoaşterea acestui aspect conduce la o trăire limitată a prezenţei lui Dumnezeu şi la o absolutizare a propriei diversităţi. În acest ataşament unilateral, exclusiv şi exterior la o realitate părintele Stăniloae vede una dintre cauzele separării actuale a creştinilor, deoarece fiecare, prin modul său de a trăi şi de a-L exprima pe Dumnezeu, consideră „că Îl trăieşte şi că Îl exprimă pe Dumnezeu în întregime şi acest mod al său este unicul mod de a trăi şi de a exprima pe Dumnezeu"[120].

Dacă încercăm să sintetizăm această metodă, putem afirma că în perspectiva lui Stăniloae: a) exercitarea *sobornicităţii* permite identificarea cauzelor spirituale ale separării creştinilor; b) divizarea (*diaresis*) reprezintă ataşamentul unilateral faţă de anumite aspecte ale revelaţiei[121]; c) după paradigma revelaţiei, Biserica trebuie să fie văzută ca o realitate suplă, complexă, în care sunt reunite aspecte variate, complementare; d) experienţa catolică sau protestantă poate fi încadrată în sobornicitatea ortodoxă, ca îmbrăţişare largă a diversităţii în unitate[122].

Importanţei ecumenică a acestor afirmaţii este evidentă. Miza principală este de fapt recunoaşterea celor din alte tradiţii creştine şi mai ales recunoaşterea diversităţii celorlalţi ca fiind, nu neapărat opusă, ci într-un fel complementară Tradiţiei ortodoxe[123].

---

trebuie să admitem şi noi moduri de a-l exprima pe Dumnezeu (sau mai degrabă legătura noastră cu El).

120 „Sobornicitatea deschisă", p. 173.

121 Erezia (din grecescul *hairesis*) este „alegerea oarecum arbitrară a unui aspect din unitatea complexă sau dialectică a două sau mai multe aspecte şi negarea celorlalte. Erezia implică o negare, o îngustare, o sărăcire a realităţii teologice bogate şi complexe". „Sobornicitatea deschisă", p. 167.

122 Biserica este „condusă de realitatea în care contrariile se ţin într-o unitate echilibrată. Dar realitatea are, teologic vorbind, tocmai prin aceasta şi un caracter de mister. Căci este un mister această ţinere la un loc a unor aspecte contradictorii. Iar unitatea părţilor are un sens cu mult mai bogat decât suma sensurilor părţilor, un sens inepuizabil raţional". „Sobornicitatea deschisă", p. 167.

123 Cf. „Sobornicitatea deschisă", p. 173. El declara în 1971 că aceasta semnifică „recunoaşterea tuturor modurilor creştine de exprimare de până acum a lui

## Diversitatea reconciliată şi sobornicitatea deschisă

Părintele Yves Congar spunea, într-unul din studiile sale, că există un acord ecumenic în privinţa afirmaţiei că *unitatea Bisericii nu se poate realiza decât prin unitatea credinţei*[124]. Însă, unitatea în aceeaşi credinţă nu înseamnă uniformitate în modul în care această credinţă este articulată şi enunţată. Iată una dintre presupunerile fundamentale ale mişcării ecumenice. De aceea, întâlnim în cadrul dialogurilor oficiale afirmaţii care subliniază faptul că unele diversităţi în cadrul tradiţiilor eclesiale sau provenind din anumite contexte istorice, etice şi culturale pot fi înţelese şi trăite ca forme de expresie ale uneia şi aceleiaşi credinţe[125].

Biserica Romano-Catolică a încercat integrarea acestei viziuni prin deschiderea ecumenică arătată de Conciliul Vatican II şi prin dialogurile bilaterale iniţiate cu alte tradiţii creştine. Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio* al Conciliului Vatican II legitimează, într-un fel, eclesialitatea şi, deci, diversitatea Bisericilor Ortodoxe din Orient (nr. 14-18). În această perspectivă, părintele J-M.R. Tillard susţine că unul dintre roadele cele mai importante ale Conciliului a fost tocmai corectarea „alergiei Bisericii Romano-Catolice din ultimele secole în privinţa diversităţii"[126]. În opinia unui alt teolog romano-catolic implicat în dialogul cu Biserica Ortodoxă, Emmanuel Lanne, la Vatican II

---

Dumnezeu ca având o valoare, dar şi o anumită conştiinţa a nedeplinătăţii, a relativităţii lor".

124 Y. CONGAR, *Diversité et communion*, p. 244.

125 COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité qui est devant nous*, text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, nr. 1936/1987, p. 305. Părintele Stăniloae dezvoltă o perspectivă similară privitor la dialogul cu Bisericile monofizite. A se vedea în acest sens studiul „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica ortodoxă şi Bisericile vechi orientale", în rev. *Ortodoxia*, 17 (1965), 1, pp. 5-27.

126 J.M.R. TILLARD, „L'Universel et le Local", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), p. 486.

diversitatea a fost apreciată ca valoare pozitivă, iar unitatea despre care vorbeşte Conciliul este o „unitate în diversitate"[127].

De fapt, în cadrul mişcării ecumenice au existat mai tot timpul tendinţe de promovare a unei comuniuni în care tradiţiile eclesiale existente până astăzi ar fi integrate, dar păstrându-şi particularităţile şi diferenţele lor[128]. Era vorba de un efort de depăşire a impasului în care se afla dinamica ecumenică prin adoptarea idealului de unire organică. Aceasta din urmă ar fi presupus abandonarea tradiţiilor bisericeşti şi a identităţilor confesionale particulare[129].

## Diversitatea reconciliată

În acest context, îşi va face loc din ce în ce mai mult ideea unei *diversităţi reconciliate*. Federaţia Luterană Modială şi-a apropriat-o în adunarea sa plenară de la Dar-es-Salam din 1977. Ea susţine un model de unitate în care diferitele tradiţii sau confesiuni se pot recunoaşte mutual ca „expresii diverse, dar legitime, ale aceleiaşi credinţe şi ale aceleiaşi mărturii creştine şi pot trăi într-o unitate a diversităţilor reconciliate"[130].

Trebuie precizat că această temă[131] a fost dezvoltată în mod deosebit de teologul protestant Oscar Cullmann († 1999)[132].

---

[127] Cf. mai ales UR 4 şi LG 23. Cf. E. LANNE, „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes", pp. 38-39. Această diversitate este considerată mai întâi ca punând în lumină catolicitatea Bisericii.

[128] Cf. COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité qui est devant nous*, p. 298.

[129] Harding MEYER, „La notion d'« unité dans la diversité réconciliée » et le problème de l'identité confessionnelle", în rev. *Irénikon*, 57 (1984), p. 39.

[130] H. MEYER, „La notion d'« unité dans la diversité réconciliée » et le problème de l'identité confessionnelle", p. 42.

[131] Există şi voci care pun în evidenţă cu tărie rădăcinile filosofice ale acestei teme.

[132] Născut la Strasbourg în 1902, Oscar Cullmann a fost teolog luteran, profesor de Noul Testament şi de istorie a Bisericii primare, membru al Consiliului Mondial al Bisericilor şi observator la Conciliul II Vatican. Considerat printre marii teologi

Plecând de la studii asupra Noului Testament, Oscar Cullmann dezvoltă un proiect de unitate care se străduieşte să legitimeze diversităţile[133]. Ideea pe care-şi fondează demersul este că teologia paulină a harismelor nu este doar personală, ci ar putea fi aplicată şi la marile tradiţii creştine. Diversitatea harismelor existente în Noul Testament poate astfel justifica diversitatea confesiunilor creştine[134]. În acest mod, ar exista „harisme esenţiale" ale Bisericilor protestante, harisme ale Bisericii romano-catolice, sau harisme speciale ale Bisericii ortodoxe[135]. El susţine că încă de la începuturile Bisericii, nu a existat o uniformitate, ci grupuri diverse cărora li se atribuiau slujiri diferite. Totuşi, divergenţele existente în cadrul creştinismului primar nu au dus la separaţii sau schisme. Această lucrare de unitate este cea a Duhului Sfânt. El este cel ce realizează adevărata unitate prin diversitatea darurilor Sale, aşa încât acţiunea Sa diversificatoare este cea care creează unitatea organică. A uni fără a uniformiza, ci prin menţinerea diversităţii: iată paradoxul Sfântului Duh după Noul Testament[136], afimă Cullmann.

---

protestanţi din secolul al XX-lea, el se remarcă prin scrierile sale ecumenice, dar şi exegetice, hristologice sau eshatologice.

[133] Cf. *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation*, Cerf, 1986; şi, de asemenea, răspunsul la reacţiile apărute la această carte: *Les voies de l'unité chrétienne*, Cerf, 1992.

[134] O. CULLMANN, *L'unité par la diversité*, pp. 23-30. H. Meyer subliniază că „încercarea, fundamental îndreptăţită, de a căuta varietatea confesiunilor în Evanghelia însăşi, ar trebui să se bazeze chiar şi mai mult pe faptul că există în credinţa creştină, în mesajul creştin şi în viaţa creştină tensiuni care nu pot fi rezolvate în mod unilateral, nici grupate integral într-o sinteză: de exemplu, tensiunea dintre termenii hristologici de « Dumnezeu adevărat şi om adevărat », între cuvântul lui Dumnezeu, lege şi evanghelie, între credinţă şi faptă, mântuire şi bună stare, natură şi har, indicativ şi imperativ, a fi mântuit şi a fi păcătos, duh şi Scriptură, între Biserică instituţie şi eveniment pnevmatologic ?". H. MEYER, „La notion d'« unité dans la diversité réconciliée » et le problème de l'identité confessionnelle", p. 35.

[135] O. CULLMANN, *L'unité par la diversité*, p. 26.

[136] O. CULLMANN, *L'unité par la diversité*, pp. 20-23.

Pe scurt, ideea care însufleţeşte ecumenismul lui Oscar Cullmann este cea conform căreia unitatea bisericilor nu a existat niciodată şi nu va fi refăcută „împotriva" diversităţii sau fără să conţină diversitatea, ci că ea trebuie trăită mereu în şi prin aceasta[137]. De aceea, el crede că scopul mişcării ecumenice ar fi acela de a ajunge la *„o comunitate (consiliu) de biserici autonome"*[138], în care fiecare dintre ele şi-ar păstra elementele sale particulare.

## Sobornicitatea deschisă

Am văzut mai sus că ideea de *sobornost* aplicată la Biserică semnifică tocmai adunarea sau comunitatea credincioşilor unită în diversitate. Pentru părintele Stăniloae, dacă sobornicitatea Bisericii este unitatea realizată şi menţinută prin convergenţă, comuniune, complementaritatea înţelesurilor şi a darurilor membrilor ei, ea este expresia întregii vieţi a Bisericii, *o unitate a persoanelor într-o diversitate complementară*[139]. În demersul său de valorizare a diversităţii, evidenţiat în paginile anterioare, părintele Stăniloae susţine că duhul „sobornicesc" al cuiva implică un anumit pluralism, deoarece „înţelegând" misterul apofatic al lui Dumnezeu, acesta manifestă o deschidere. Astfel, el poate considera înţelegerea celuilalt ca fiind complementară, îmbogăţitoare.

Două concluzii apar de aici: a) plinătatea învăţăturii apostolice poate fi revelată doar prin acest exerciţiu al *sobornicităţii*. Aceasta implică o comunicare mutuală ca rezultat

---

[137] O. CULLMANN, *L'unité par la diversité*, p.20.

[138] O. CULLMANN, *L'unité par la diversité*, p. 47,49.

[139] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 186. *Lumen Gentium* 13 schiţează o teologie a catolicităţii străduindu-se să exprime aceste particularităţi: „În virtutea acestei catolicităţi, fiecare dintre părţi le aduce celorlalte precum şi Bisericii în întregime beneficiul propriilor sale daruri, aşa încât totul şi fiecare dintre părţi să crească, printr-o comunicare mutuală între toţi şi prin aspiraţia lor solidară spre o plinătate în unitate".

al unei „tensiuni continue dintre unitate şi diversitate"[140]; b) *sobornicitatea* ortodoxă trebuie să se îmbogăţească cu valorile spirituale actualizate de către creştinătatea occidentală[141]. Altfel spus, ea trebuie să fie practicată ca *sobornicitate deschisă, transparentă*[142].

În opinia teologului român, *universalitatea creştină în formă de comuniune* (aşa cum Părintele defineşte deseori *sobornicitatea*) reprezintă tocmai „îmbrăţişarea largă a întregii plenitudini a Revelaţiei", care păstrează distanţa faţă de limitele fiecărui sistem şi menţine în acelaşi timp porţile deschise pentru noi posibilităţi de exprimare a tainei creştine[143].

Deci, observăm că părintele Stăniloae propune ca model ecumenic experienţa ortodoxă a unităţii în diversitate[144], a *sobornicităţii deschise,* care ar permite, în opinia sa, combinarea pluralităţii aspectelor şi adevărata unitate cu o recunoaştere mutuală a diversităţii lor şi respectul mutual al libertăţii lor într-o unitate comună[145].

---

140 Ronald G. ROBERSON, „Dumitru Staniloae on Christian Unity", în vol. *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology,* edited by Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, p. 121.

141 „Sobornicitatea deschisă", p. 171.

142 „Sobornicitatea deschisă", p.175.

143 „Sobornicitatea deschisă", p.175.

144 R. ROBERSON, „Dumitru Staniloae on Christian Unity", p. 121.

145 "Problems and Perspectives of Orthodox Theology", în vol. *Theology and the Church,* trad. Robert Barringer, foreword John Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, p. 221. Cu peste douăzeci de ani mai târziu, observăm cum teologul dominican Jean Rigal, în cartea sa despre eclesiologia comuniunii, are grijă să recunoască pentru Biserica catolică necesitatea de a trece mai evident de la o eclesiologie fondată pe ideea de Biserică universală la o altă eclesiologie „ce concepe Biserica lui Dumnezeu ca pe comuniune a creştinilor şi a tuturor Bisericilor". Şi mai adaugă: „termenul *sobornost* sau *conciliaritate,* viaţa conciliară sub toate formele şi la toate nivelurile, traduce cel mai bine această comuniune fundamentală", Cf. Jean RIGAL, *L'ecclésiologie*

Sobornicitatea reprezintă astfel pentru el actul conţinutului unităţii Bisericii, bogăţia armoniei treimice. Unitatea rezultată din acest proces este nu numai rezultatul efortului uman, ci mai ales lucrarea Duhului Sfânt, în care unitatea şi diversitatea sunt reconciliate tainic la toate nivelurile. Iar unitatea aceasta „nu e statică, ci o continuă împreună-îmbogăţire. E necesar numai să gîndim şi să trăim centripetal şi nu centrifugal, comunitar şi nu individualist, eclesiocentric şi nu egocentric, cu smerenia ascultării la observaţiile celorlalţi şi nu cu orgoliul dispreţuitor pentru părerile lor, cu respect pentru Tradiţia apostolică ca «fundament al unităţii», ca zestre creştină comună şi bun suprem, şi cu iubire pentru toţi ceilalţi creştini, deschişi Duhului Sfint al iubirii şi al comuniunii"[146].

## Întâlnirea celor două modele eclesiologice

Cu toate că părintele Stăniloae nu examinează în studiile sale în mod formal proiectul ecumenic al lui Cullmann, prin apropieri succesive, am putea totuşi compara într-un fel cele două abordări.

Să precizăm mai întâi că expresia lui Oscar Cullmann, „unitate *prin* diversitate", care ar fi înţeleasă mai degrabă ca „unitate *în* diversitate", este în acord fundamental cu teologia *sobornicităţii deschise* dezvoltată de părintele Stăniloae. Aceasta deoarece, din punct de vedere al unităţii spirituale în Biserică, formula propusă de Cullmann este valabilă în principiu şi pentru

---

*de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 202, Cerf, Paris, 1997, p. 195. A se vedea şi J.-M.-R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 168, Cerf, Paris, 1992, p. 97, în care, pe fundamentul eclesiologiei euharistice, el defineşte catolicitatea Bisericii drept comuniune între ea şi toate comunităţile umane împăcate în Hristos.

[146] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 519.

Stăniloae şi, în general, pentru toată teologia ortodoxă. În acest sens, este util de amintit, împreună cu mitropolitul Zizioulas, că, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu, *diaphora* (diferenţa) trebuie să fie menţinută, deoarece este bună. Din contră, *diaresis* (diviziunea) este o pervertire a diferenţei, iar aceasta este dăunătoare. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu *diastasis* (distanţă), care conduce la *diaspasis* (descompunere), şi ca atare la moarte[147]. Acest mod de abordare a diversităţii îşi are fundamentul în teologia trinitară ortodoxă, căci, pentru aceasta din urmă, „alteritatea este constitutivă unităţii"[148]. Dumnezeu fiind în acelaşi timp Unul şi Trei, *koinonia* trinitară înseamnă că diversitatea este constitutivă unităţii, iar nu o ameninţare pentru aceasta.

În al doilea rând, metodele utilizate în dezvoltarea temelor sunt similare. Cu precizarea că românul o aplică mai întâi la Revelaţie (pentru a demonstra că Revelaţia este o unitate în diversitate), iar teologul protestant la eclesiologie (unitatea eclesială a Noului Testament este o unitate în diversitate).

În al treilea rând, ambii teologi susţin cu tărie rolul Duhului Sfânt în eclesiologie: El este Cel ce creează deodată şi unitatea şi diversitatea eclesiale. Este suficient să analizăm teologia darurilor/harismelor la părintele Stăniloae pentru a înţelege cât de mult se apropie cele două demersuri. Pe de altă parte, trebuie să admitem că aplicarea teologiei pauline a harismelor la marile familii confesionale creştine, aşa cum o face Cullmann, nu este incompatibilă în sine cu principiile noţiunii de *sobornost* ale lui Stăniloae[149], chiar dacă transpunerea principiului personal la biserici rămâne o mare problemă[150].

---

[147] Cf. J. ZIZIOULAS, „Communion et altérité", în *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Cerf, Paris, 2000, p. 225.

[148] J. ZIZIOULAS, *Communion et altérité*, p. 228.

[149] Cf. şi „Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă", în rev. *Ortodoxia*, 29 (1977), 2, pp. 143-152.

[150] Cf. O. CULLMANN, „Diversité des charismes – le même Esprit. Pour une théologie de l'unité dans la diversité", în vol. *In necessariis unitas*, Mélanges

În al patrulea rând, să precizăm că, principial, punctul de plecare al proiectului eclesiologic al lui Cullmann este convenabil pentru teologii ortodocşi, căci pleacă, pentru a relua limbajul occidental, de la particular spre universal (adică, de la bisericile locale, înţelese, din păcate, mai mult în sens denominaţional, pe care el vrea să le pună în comuniune). Însă viziunea sa finală a comuniunii bisericilor, ca o „comunitate de biserici" separate[151] nu se poate concilia nici cu viziunea localităţii Bisericii din punct de vedere ortodox, nici cu cea a unei singure Biserici – Trup al lui Hristos, pe care părintele Stăniloae o dezvoltă în eclesiologia sa.

Pe de altă parte, dacă se absolutizează formula „unitate *prin* diversitate", proiectul lui Cullmann apare ca *valorizând prea mult diferenţa*. Părintele Stăniloae nu poate decât să fie de acord cu ideea că diversitatea nu se opune unităţii, dar, în acelaşi timp, situându-ne în perspectiva lui, este dificil să admitem că diviziunile pot subzista în cadrul unităţii[152]. În teologia romano-catolică, părintele Tillard ţinea să remarce, pe bună dreptate, că „a te afunda în propria diferenţă până acolo încât să nu mai vezi că pentru un creştin echivalează cu propria excludere din Trupul, Via, lăcaşul lui Dumnezeu, iar pentru o Biserică locală, cu renunţarea la libertatea de a fi altceva decât o sectă... Din contră, a-ţi trăi diferenţa în comuniune înseamnă a-i oferi toată perspectiva, în Agapé"[153].

În această privinţă, precizările Comisiei mixte catolico-luterane din 1987 sunt oarecum mai nuanţate. Comisia afirmă că

---

offerts à Jean Louis Leuba, R. Stauffer (ed.), Cerf, Paris, 1984, p. 82, şi critica lui Emmanuel LANNE, în „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes", p. 31.

151 O. Cullmann propune un Consiliu de drept uman care ar reuni toate bisericile. A se vedea exemplul Consiliului Mondial al Bisericilor.

152 Vezi, în acest sens, puternica reacţie a lui A. de Halleux la tezele lui O. Cullmann care, în opinia sa, au dat confesionalismului „natura providenţială, în sensul eclesiologic de nedepăşit şi eshatologic". Cf. A. de HALLEUX, „L'unité par la diversité ?", în *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), pp. 878-879.

153 J.M.R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, Chair du Christ*, p. 24.

diversităţile nu ar fi nici suprimate, nici păstrate ca atare şi menţinute fără schimbare, ci acestea ar trebui să-şi piardă caracterul separator[154]. În acest sens, diversitatea reconciliată nu înseamnă o simplă coexistenţă: nu se legitimează *statu quo*-ul şi nu se trimite unitatea în nevăzut[155].

Tocmai pentru a nu face unitatea invizibilă, părintele Stăniloae, ca bun ortodox, accentuează cu tărie un alt aspect: cel al *comuniunii* sau *al acordului văzut în credinţă,* care ar putea deschide porţile comuniunii sacramentale. Este un aspect pe care Cullmann nu-l cultivă, şi nu este greu de imaginat de ce, dar subliniat totuşi de Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor de la Canberra, în 1991: „Unitatea Bisericii la care suntem chemaţi este o koinonia care este dată şi care se exprimă în mărturisirea comună a credinţei apostolice, într-o viaţă sacramentală comună la care accedem printr-un singur Botez şi pe care o celebrăm împreună într-o singură comunitate euharistică, într-o viaţă trăită în recunoaşterea mutuală şi reconcilierea membrilor şi a slujirilor"[156].

Accentuând acest aspect al comuniunii în credinţă, părintele Stăniloae ajunge să vadă sobornicitatea ca *unitate dogmatică în diversitatea*[157] *şi independenţa Bisericilor locale*. El afirmă că exemplul Bisericii primare ne arată că „Biserica universală este o Biserică sobornicească în care Bisericile locale sunt independente, dar stau în comuniune ca Biserici egale şi rezolvă împreună problemele lor comune mai grele, sau prin într-ajutorare voluntară

---

[154] „Dacă în întâlnirea cu moştenirea celorlalţi, tradiţiile îşi pierd caracterul exclusiv şi separator, atunci se naşte viziunea unei *unităţi ca diversitate reconciliată*". Cf. COMISIA MIXTĂ CATOLICO-LUTERANĂ, *L'unité qui est devant nous*, p. 299.

[155] Cf. H. MEYER, „La notion d'« unité dans la diversité réconciliée » et le problème de l'identité confessionnelle"; cf. şi fragmentul reprodus în anexă de Y. CONGAR, în *Diversité et communion*, « Le théologien luthérien Harding Meyer explique l'idée de « Diversité réconciliée », pp. 227-232.

[156] Citat de Jean-Marc PRIEUR, în „Oscar Cullmann, théologien de l'unité de l'Eglise", în rev. *Positions luthériennes*, 2000, p. 121.

[157] El foloseşte în 1967 cuvântul *varietate*.

problemele mai grele ale uneia sau alteia din ele, fiecare purtînd în mod direct întreaga răspundere pentru viaţa ei internă şi necedând această răspundere unui centru bisericesc din afara ei"[158].

Totuşi, putem vedea ambii teologi avansând experienţa comuniunii lor, unul a *diversităţii în (prin) unitate* şi celălalt a *sobornicităţii deschise* ca modele ecumenice ale unităţii, care ar permite combinarea pluralităţii aspectelor şi o unitate reală cu recunoaşterea mutuală a diversităţii fiecăruia, adică a libertăţii fiecăruia în unitate.

Pentru părintele Stăniloae, concilierea libertăţii cu structura instituţională se realizează în spiritualitate. Unitatea Bisericii este un demers spiritual, iar sobornicitatea îl reflectă cu claritate, deoarece sobornicitatea înseamnă pentru el „comuniunea în iubire, crescută dintr-o adevărată spiritualitate"[159]. Pe de altă parte, Cullmann propune un consiliu concret, care să adune toate bisericile şi toţi creştinii din lume.

Însă din perspectiva ambilor teologi rezultă în mod evident că unitatea Bisericii nu este doar rodul lucrării omului, ci mai ales lucrarea Duhului Sfânt, în Care şi prin care unitatea şi diversitatea sunt reconciliate „într-o misterioasă şi indisolubilă tensiune"[160].

Atunci când este vorba de unitatea creştină, părintele Stăniloae începe mereu prin a afirma că Biserica Ortodoxă este singura Biserică în adevăratul sens al cuvântului. Totuşi, observăm că abordarea părintelui Stăniloae se referă la faptul că tradiţia ortodoxă reprezintă tradiţia Bisericii una, dar într-un mod *inclusiv*, şi nu *exclusiv*[161]. Căci, în acelaşi timp, el admite că celelalte comunităţi eclesiale participă într-un fel la realitatea mistică a

---

[158] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 526.
[159] D. STĂNILOAE, „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice", p. 272.
[160] „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 519.
[161] A se vedea şi opiniile mai multor teologi ortodocşi în Kallistos WARE, „Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", în rev. *Sobornost*, nr. 7/1978, pp. 550-567.

Bisericii Ortodoxe, la sobornicitatea ei. Din punctul său de vedere, înţeles sobornicește, adevărul poate fi „văzut mai deplin de gândirea tuturor armonizată prin iubire"[162].

Într-un demers ce amintește de cel al lui Homiakov, Părintele subliniază aspectul comunitar/sobornicesc al acestei unităţi din Biserică: „Adevărata unitate este o unire a tuturor creștinilor în adevăr. Ea nu are nici un caracter individualist, nici un caracter de subordonare a tuturor faţă de o instanţă superioară, ci dimpotrivă un caracter sobornicesc-comunitar, în calitate de unitate liberă în Duhul Sfânt"[163].

## Concluzii

Slavofilii dezvoltă o idee de *sobornost* care exprimă unitatea spirituală, simfonia Bisericii, unitatea în pluralitate, conciliaritatea sau sinodalitatea Bisericii. Acest demers a fost corectat de unii teologi ortodocși ai neopatristicii, care i-au reproșat *idealismul abstract*, *pnevmatocentrismul excesiv* și faptul că acordă *prioritate comuniunii* (sau comunităţii) în defavoarea persoanei. Cât despre critica occidentală, ea a arătat lipsa aspectului uman-societar în perspectiva eclesiologică a curentului slavofil.

În ciuda tuturor acestor reproșuri și deși comunitarismul harismatic a fost criticat de mare parte a teologilor ortodocși, intuiţiile slavofililor în privinţa sinodalităţii Bisericii au fost preluate totuși în mod pozitiv. Eclesiologia de tip *sobornost* a arătat importanţa iubirii în comuniunea personală a fiecărui credincios cu ceilalţi în cadrul sau ambianţa Bisericii. Cum spune părintele Stăniloae, prin acest exerciţiu al sobornicităţii, fiecare își însușește gîndirea și experienţa celorlalţi pentru a o verifica și a o valorifica

---

162 „Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, 21 (1969), 1, p. 136.

163 D. STĂNILOAE, „Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac", în rev. *Ortodoxia*, 25 (1973), 2, p. 170.

personal, îmbogăţindu-le astfel prin gândirea şi simţirea sa, pentru a le reda comunităţii astfel îmbogăţite şi mai eficiente. *Sobornost* a accentuat plinătatea unităţii lor spirituale, în pofida separărilor naţionale sau geografice.

Eclesiologia de tip *sobornost* exprimă astfel o viziune asupra Bisericii ca *viaţă în unitate şi libertate*, ca *viaţă în dragoste*, îmbinând într-un mod interesant unitatea, catolicitatea şi sinodalitatea Bisericii.

Apoi, sensurile multiple pe care le-a îmbrăcat noţiunea de catolicitate/sobornicitate de-a lungul timpului face ca panorama teologică să fie una foarte generoasă în diversitatea ei. Sunt autori ortodocşi care asimilează *sobornost* cu sinodalitatea/conciliaritatea, alţii care includ în sensul calităţii Bisericii de sobornicească şi pe cel al sinodalităţii, ca una din caracteristicile sale principale. Sunt alţi autori care disting net termenii „catolic" şi „sobornicesc". Unii asimilează catolicitatea cu universalitatea, alţii includ universalitatea în catolicitate. Unii reduc catolicitatea la singur principiul euharistic, alţii o extind la o unitate harismatică în iubire creată de Duhul între toţi credincioşii. Unii văd catolicitatea doar ca o însuşire a unităţii Bisericii, alţii încearcă să facă din ea calitatea cea mai însemnată a Trupului lui Hristos. Unii o consideră ca un dat revelat, alţii ca pe o calitate în devenire. Unii o aplică strict fiinţei interne a Bisericii, alţii o văd ca pe o calitate a misiunii ei, ca deschidere a Bisericii faţă de lume.

Ceea ce rămâne însă important din punct de vedere al metodei care trebuie să manifeste fidelitatea faţă de o gândire sobornicească este faptul că, dacă cele două dimensiuni ale catolicităţii Bisericii, *calitativă* şi *cantitativă*, pot fi distinse, ele nu trebuie şi disociate, ci considerate totdeauna împreună. În acest fel, metoda sobornicităţii, indicată deja de Sfântul Apostol Pavel efesenilor, va putea să fie eficientă: *„Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire, să puteţi înţelege împreună cu toţi sfinţii care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea, Şi să cunoaşteţi iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoştinţă, ca să vă umpleţi de toată plinătatea lui Dumnezeu"* (*Efeseni* 3, 17-19).

# PARTEA a II-a

# Eclesiologia euharistică

Dacă pentru teologul reformat Karl Barth, Biserica este evenimentul adunării comunității lui Iisus în istorie, pentru o bună parte a teologilor ortodocşi ai neopatristicii, încorporarea oamenilor în Hristos, Mântuitorul lumii, se realizează în istorie într-un loc anume: în *sinaxa* sau *adunarea euharistică*[1]. Pentru ei, Euharistia este *locul* în care taina Împărăției lui Dumnezeu intră şi se realizează în istorie ca Biserică[2]. Euharistia se arată a fi *locul* privilegiat al *manifestării* sau *al epifaniei identității Bisericii*[3], pentru că adevărata natură a Bisericii se manifestă sau se descoperă înainte de toate în celebrarea Sfintei Euharistii[4]. În această perspectivă, Euharistia nu mai este considerată ca fiind doar una dintre Tainele Bisericii, ci ca *Taina Bisericii prin excelență*, adică deodată Taina în care Biserica este Biserică, în care Biserica se descoperă ca Taină sau sacrament al mântuirii creației şi Taina în care Euharistia înglobează întreaga realitate a Bisericii[5]. Sau,

---

[1] Cf. G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, 1989, p. 66.
[2] Cf. expresia utilizată de Alexandre Schmemann, pentru titlul cărții sale: *Euharistia - Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.
[3] K. WARE afirmă că însăşi esența eclesiologiei euharistice este rezumată în dublul principiu al lui Heri de Lubac: *Biserica face Euharistia / Euharistia face Biserica*. Cf. « Comment l'Eglise est-elle eucharistique? Ecclésiologie eucharistique (Eglise orthodoxe) », în *Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la dir. de M. Brouard, Cerf, Paris, 2002, p. 657.
[4] Cf., de asemenea, Constituția *De Sacra Liturgia* de la Vatican II (nr. 2 şi 41), care afirmă că Euharistia este o manifestare privilegiată a Tainei Bisericii.
[5] Cf. Boris BOBRINSKOY, « L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise », în vol. *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Ed. Mame, 1969, p. 18.

cum spunea părintele Stăniloae, Euharistia este *„taina prezenței celei mai depline și a acțiunii celei mai eficace a lui Hristos în Biserică și prin Biserică în lume"*[6] iar *„Biserica este Euharistia extinsă în credincioși"*[7]. De aceea, se susține că sinaxa euharistică reprezintă și actualizează Biserica însăşi iar Biserica trăieşte din Euharistie şi prin Euharistie[8].

Atunci când Biserica oferă Euharistia ea devine ceea ce este: *taina sau sacramentul comuniunii (koinonia) trinitare*, „împreună locuirea lui Dumnezeu cu oamenii" (cf. *Apoc.* 21, 3)[9], se evidențiază în Documentul de acord teologic de la Munchen al Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, ce poartă titlul sugestiv: *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi.*

Centralitatea Sfintei Euharistii printre celelalte Taine ale Bisericii este indicată şi prin practica Bisericii primare care lega direct celebrarea celorlaltor Taine de Euharistie. Acestea erau oficiate în timpul Liturghiei Euharistice şi culminau prin comuniunea (împărtăşirea) euharistică. Astăzi încă, pentru a arăta

---

[6] D. STĂNILOAE, « Théologie eucharistique », în rev. *Contacts*, 22 (1970), n° 71, p. 185.

[7] Cf. „În problema intercomuniunii", în rev. *Ortodoxia*, nr. 4/1971, p. 578.

[8] Cf. JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*. Scrisoarea enciclică despre Euharistie şi raportul ei cu Biserica, Roma, 17 aprilie 2003 ; text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, n° 2290/20 avril 2003, pp. 368-390; (citat mai jos: *Ecclesia de Eucharistia*). Text în limba română disponibil la: http://www.magisteriu.ro/ecclesia-de-eucharistia-2003. Cf., de asemenea, Exhortația apostolică post sinodală *SACRAMENTUM CARITATIS* a papei Benedict al XVI-lea, Roma, 22 februarie 2007. Text în limba română disponibil la: http://www.magisteriu.ro/sacramentum-caritatis-2007/

[9] COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, München, 1982, I, 4b. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, 79 (1982), pp. 941-945 (citat mai jos MÜNCHEN). Pentru citarea în studiul de față vom folosi versiunea publicată pe site-ul oficial al Vaticanului: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html

legătura intimă dintre Euharistie şi identitatea eclesială, Taina Hirotoniei se săvârşeşte în cadrul Liturghiei Euharistice.

De altfel, în gândirea Sfântului Apostol Pavel, *„a se aduna în biserică"* înseamnă celebrarea Euharistiei, împărtăşirea cu Însuşi Trupul şi Sângele Domnului (cf. 1 *Corinteni* 11, 18)[10]. Aceasta arată unitatea credincioşilor într-un loc anume, care materializează şi face vizibilă unitatea lor în Trupul lui Hristos. Cu alte cuvinte, prin participarea, în biserică, la Sfânta Euharistie devenim un singur Trup cu Hristos, Trupul său mistic - Biserica: *„Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea (comuniunea) cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea (comuniunea) cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine"* (cf. 1 *Corinteni* 10, 16-17). Mitopolitul Kallistos Ware susţine, comentând acest text, că Sfântul Apostol Pavel pune între comuniunea dintr-o singură pâine şi comuniunea într-un singur Trup al lui Hristos, nu numai o simplă analogie, ci o relaţie de cauzalitate directă: *pentru că* mâncăm o singură pâine, *de aceea* formăm un singur Trup al lui Hristos[11].

Euharistia, Trupul sacramental al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, realizează unitatea Trupului mistic al Domnului, adunând credincioşii în comuniunea Trupului extins al lui Hristos. În Liturghia ortodoxă, în momentul epiclezei, preotul face o dublă invocare. El se roagă Domnului: „trimite Duhul Tău Cel Sfânt *peste noi* şi *peste aceste daruri* ce sunt puse înainte". Aceasta arată tocmai legătura profundă care există între Trupul Său eclesial (peste noi) şi cel euharistic (peste darurile aduse). Mai mult, în Liturghie, comunitatea recunoaşte că Trupul Domnului, în care Duhul transformă pâinea, se frânge pentru toţi, iar sângele Său, în care Duhul transformă vinul, este vărsat pentru toţi. Mântuitorul Iisus Hristos cheamă pe toţi la unirea cu El şi întreolaltă în Împărăţia Sa.

---

[10] Cf. J. ZIZIOULAS, „L'Eucharistie: quelques aspects bibliques", în vol. *L'Eucharistie*, Ed. Mame, Paris, 1970, pp. 36-37.

[11] K. WARE, "Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", în rev. *Sobornost*, nr. 7/1978, p. 553.

Biserica Romano-Catolică, prin Constituția dogmatică despre Biserică a Conciliului II Vatican, *Lumen Gentium*, afirmă în mod analog: „prin taina Pâinii euharistice este reprezentată și realizată unitatea credincioșilor, care formează un singur trup în Hristos (cf. 1 *Corinteni* 10, 17). Toți oamenii sunt chemați la această unire cu Hristos care este Lumina lumii, de la care venim, prin care trăim, spre care tindem" (LG 3). În frângerea pâinii euharistice, făcându-ne realmente părtași de trupul Domnului, suntem ridicați la comuniunea cu el și între noi... Astfel, noi toți devenim mădulare ale acestui trup (cf. 1 *Corinteni* 12,27) „și fiecare în parte suntem mădulare unii altora" (*Rom* 12, 5) (LG 7). La fel, *LG* 26 proclamă: „participarea la trupul și sângele lui Hristos nu face altceva decât să ne transforme în acela pe care îl primim" (este, de fapt, o citare din papa Leon al Romei, *Serm.*, 63, 7).

Interesant pentru analiza noastră este faptul că, deşi învățătura despre importanța Euharistiei pentru unitatea eclesială este comună celor două mari tradiții creştine, totuşi, consecințele unei asemenea viziuni diferă mult şi vom vedea în continuare mai bine în ce fel. Până atunci, un scurt excurs patristic va ajuta la a ne situa mai bine în perspectiva euharistică a unității eclesiale.

## Euharistia şi unitatea Bisericii în literatura patristică

Literatura patristică evidențiază legătura directă şi intimă dintre Euharistie şi Biserică. Rugăciunea pe care o găsim în *Didahie* (9,4) este printre cele mai vechi texte cunoscute care vorbeşte despre funcția eclesială unificatoare a Euharistiei (către anii 50-80 d.Hr.). Pâinea euharistică, făcută dintr-o multitudine de boabe de grâu, devine icoana adunării eclesiale: *„Aşa cum această pâine frântă (frângere) era risipită pe munți şi, adunată, s-a făcut una, aşa să se adune şi Biserica Ta de la marginile pământului în Împărăția Ta"*[12].

[12] "Didahia celor doisprezece Apostoli" IX, 4, text în limba română în Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 569.

Sfântul Ignatie al Antiohiei († 107) insistă asupra unităţii în Euharistie şi în Trupul lui Hristos când scrie filadelfienilor: *„De aceea, îndrăznind scriu iubirii voastre vrednice de Dumnezeu îndemnându-vă să vă folosiţi de o singură credinţă, de o singură propovăduire şi de o singură Euharistie; căci unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos şi unul Sângele Lui vărsat pentru noi. Fiindcă o singură Pâine a fost ruptă şi un singur Pahar a fost împărţit tuturor; este un singur altar pentru toată biserica, aşa cum nu există decât un singur episcop împreună cu prezbiteriul..."*[13].

Sfântul Vasile cel Mare († 379) pune accentul pe comuniunea eclesială care se realizează în Sfânta Euharistie, prin Duhul Sfânt : *„Iar pe noi, pe toţi, care ne ne împărtăşim dintr-o Pâine şi dintr-un Potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea Aceluiaşi Duh Sfânt"*[14].

Fericitul Augustin († 430) consideră Euharistia ca *taina sau sacramentul păcii şi al unităţii creştine*[15]. De fapt, acesta refuză să separe Trupul sacramental de cel eclesial al lui Hristos, afirmând legătura intimă dintre Euharistie şi Biserică. Pâinea euharistică este Trupul lui Hristos iar creştinii primesc ceea ce sunt.

Contemporanul său din Alexandria, Sfântul Chiril († 444), afirmă că Euharistia realizează unirea credinciosului cu Hristos iar unirea cu Hristos constituie Trupul eclesial: *„Pentru că avem pe Duhul, suntem uniţi cu Mântuitorul tuturor şi unii cu alţii. Devenim astfel co-corporali deoarece „pâinea fiind una, noi devenim toţi un sigur Trup; căci toţi participăm la unica pâine". Trupul lui Hristos care este în noi ne sudează în unitate, deoarece nu este în niciun fel divizat"*[16].

Comentând Epistola I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Ioan Hrisostom († 407) subliniază legătura directă

---

[13] "Către Filadelfieni" IV,1, în Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 448.
[14] *Liturghia* Sfântului Vasile cel Mare, Rugăciune după epicleză.
[15] « Sermon 227 et 272 », în *Sermons pour la Pâque*, coll. « Sources Chrétiennes » 116, intr., texte critique, trad., notes et index par Suzanne Poque, Cerf, Paris, 1966, pp. 235-243. Pentru o sinteză despre perspectiva Fer. Augustin, vezi: J.M.R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168, Cerf, Paris, 1992, pp. 53-68.
[16] *Împotriva lui Nestorie*, IV, PG 76; citat de J.M.R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ*, p. 88.

dintre Euharistie şi unitatea eclesială: *„Ce este pâinea din punerea înainte? Trupul lui Hristos. Ce devin cei ce se împărtăşesc din ea? Trupul lui Hristos, şi nu mai multe trupuri, ci un trup. După cum pâinea fiind alcătuită din multe boabe de grâu, este unită într-un singur întreg, fără să se vadă undeva boabele de grâu – deşi ele fiinţează – astfel şi noi ne unim unii cu alţii şi cu Hristos. Nu că tu te hrăneşti din alt trup, iar acela din altul, ci din acelaşi ne hrănim cu toţii. Pentru aceea a şi adăugat:* Căci toţi dintr-o pâine ne împărtăşim" [17]. Sau în altă parte: *„O singură masă ne stă tuturor înainte; un singur Tată ne-a născut; cu toţi am ieşit din acelaşi pântece; aceeaşi băutură ni s-a dat tuturora; dar, mai bine spus, nu numai aceeaşi băutură, ci ni s-a dat să bem şi dintr-un singur potir. Că Tatăl, vrând să ne facă să ne iubim unii pe alţii, a meşteşugit şi aceea ca să bem toţi dintr-un singur potir, semn de foarte puternică dragoste a unora cu alţii"*[18].

Rezumând aceată convingere eclesiologică generală, Sfântul Ioan Damaschinul (+ 749) afirmă următoarele: *„O numim comuniune (împărtăşanie) şi pe bună dreptate deoarece în ea noi ne unim cu Hristos şi ne împărtăşim de trupul şi dumnezeirea Sa; suntem toţi un Trup şi un Sânge al lui Hristos şi mădulare unii altora, acelaşi Trup ca Hristos"*[19].

Aceste câteva exemple ilustrează faptul că Părinţii Bisericii au înţeles Euharistia ca fiind *taina unităţii Bisericii*. În pâinea euharistică, făcută dintr-o multitudine de grâne, se reunesc, cum se spune în rugăciunea euharistică din *Didahie*, marginile lumii. Adunarea Bisericii în Împărăţia lui Dumnezeu (10,5), unitatea Bisericii, se realizează de fiecare dată când Biserica săvârşeşte Euharistia. Astfel, fiecare Biserică locală poartă în ea sămânţa lui *oekumene* (universalului), deoarece, deoarece catolicitatea ei stă în „funcţia unificatoare a Euharistiei"[20].

---

[17] « Homélies sur la lère Lettre aux Corinthiens », în *Correspondance II, Les Belles Lettres*, Paris, 1925, p. 201-202.

[18] *Omilii la Matei*, Omilia XXXII, VII, în col. PSB, vol. 23, trad., introd., indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 403.

[19] *De fide orthodoxa* IV, 13, trad., intr. et notes d'E. PONSOYE, Paris, 1966.

[20] I. BRIA, « La signification missionnaire de l'Eucharistie », în vol. *Parole orthodoxe. Choix de textes parus dans SOP (1975-2000)*, Cerf, Paris, 2000, p. 335.

## Interconditionarea dintre comuniunea euharistică şi comuniunea eclesială în cadrul dialogul ecumenic

În cadrul dialogului ecumenic este posibil de a se distinge, printre altele, două perspective eclesiologice generale cu privire la subiectul tratat: pe de o parte, este vorba despre perspectivele catolică şi ortodoxă, care înţeleg Euharistia ca manifestare prin excelenţă a Bisericii şi unităţii ei, Euharistia devenind astfel locul privilegiat al identităţii eclesiale[21]; iar pe de altă parte perspectiva Comunităţilor eclesiale ieşite din Reformă, care înţeleg celebrarea Euharistiei ca pe unul dintre criteriile de eclesialitate şi de unitate. Pentru acestea din urmă, o celebrare comună a Cinei Domnului poate să fie săvârşită între două confesiuni/tradiţii distincte, cu condiţia să existe acord asupra doctrinei evanghelice şi a săvârşirii tainelor[22].

Astfel, chiar dacă marile tradiţii creştine susţin că „nu poate exista comuniune eclesială fără comuniune euharistică, şi nici comuniune euharistică fără comuniune eclesială"[23], *modurile de înţelegere ale raportului dintre Euharistie şi comuniunea eclesială sunt diferite*. În consecinţă, şi rolul atribuit Euharistiei în perspectivă ecumenică va fi considerat în mod diferit. De exemplu, dacă concepi Biserica plecând de la Euharistie (cum o face eclesiologia euharistică), aceasta înseamnă că *întreaga eclesiologie* şi *deplina eclesialitate* a unei comunităţi creştine trebuie să se înrădăcineze în

[21] În perspectivă romano-catolică, Euharistia se explică prin Biserică, Biserica se explică prin Euharistie. Cf. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ*, p. 43. Papa Ioan Paul al II-lea, considerând Euharistia ca « cea mai înaltă manifestare sacramentală a comuniunii în Biserică » (nr. 38), afirmă că celebrarea Euharistiei « nu poate constitui punctul de plecare al comuniunii, pe care ea o presupune ca existentă, pentru ca apoi să o consolideze şi s-o aducă la perfecţiune » (nr. 35). Cf. *Ecclesia de Eucharistia*.

[22] După *Confesiunea Augustana*, nr. 7, „pentru ca să fie asigurată unitatea adevărată a Bisericii creştine, este suficient acordul unanim în predicarea Evangheliei şi administrarea sacramentelor conform Cuvântului lui Dumnezeu".

[23] Cf. şi A. BIRMELE, „Communion eucharistique et communicatio in sacris appliquée à l'Eucharistie. Une approche luthérienne", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 569-571.

experienţa euharistică, nedespărţită de mărturisirea adevăratei credinţe. Altfel spus, comuniunea eclesială şi comuniunea euharistică depind una de alta atât de mult încât nu poate exista comuniune euharistică fără comuniune eclesială. A participa la Euharistie înseamnă a participa la Biserică[24].

Consecinţa directă a modului în care ortodocşii gândesc raportul dintre unitatea Bisericii şi Euharistie este că, pentru ei, comuniunea euharistică reprezintă *expresia finală a unităţii Bisericii*[25]. De aceea, teologii ortodocşi susţin teza conform căreia între Biserici nu poate exista decât o „comuniune totală", care implică unitatea în credinţă, taine şi slujirea sacramentală[26]. Nu poate fi părtăşie la împărtăşanie între cei cu credinţe diferite, din biserici „diferite" deoarece Euharistia realizează şi actualizează Taina Bisericii, adică relaţia dintre Hristos, capul ei, şi credincioşi, membrele Trupului. Biserica este acolo unde comunitatea de

[24] CONFERENCE DES EVEQUES DE HOLLANDE, „Lettre sur l'hospitalité eucharistique", în *La Documentation Catholique*, nr. 1626/18 février 1973, p. 1851.

[25] „Ortodoxia, considerând Biserica drept o unitate profund şi ontologic ancorată în Hristos iar Euharistia ca mijlocul culminant de susţinere a acestei unităţi, nu poate cobori Euharistia la nivelul unui mijloc de unitate laxă, psihologică şi superficială între creştini". Cf. D. STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii", pp. 563-564.

[26] Înrădăcinată în experienţa liturgică şi misionară a Bisericii, comuniunea în Taine nu este decât una din cele trei dimensiuni fundamentale ale unităţii Bisericii. De aceea, nu se pot ignora unitatea în credinţă şi cea în slujirea preoţească. Această viziune, cu accente diferite totuşi, este comună celor două mari tradiţii creştine desemnate de ceilalţi parteneri ecumenici ca fiind „exclusiviste": Ortodoxiei şi Catolicismului. „Tocmai pentru că unitatea Bisericii, pe care Euharistia o realizează prin jertfa lui Hristos şi prin împărtăşirea cu trupul şi sângele Domnului, comportă exigenţa inderogabilă a comuniunii totale în legăturile mărturisirii de credinţă, a sacramentelor şi a conducerii eclesiastice, nu se poate concelebra aceeaşi Liturgie Euharistică până când nu se restabileşte integritatea acestor legături. O asemenea concelebrare nu ar putea să fie un mijloc valabil şi chiar ar putea să constituie *un obstacol în calea comuniunii depline*, minimalizând valoarea distanţei ce ne separă de ţinta finală şi introducând sau sprijinind ambiguităţi asupra unuia sau altuia dintre adevărurile credinţei" Cf. *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 44.

credință săvârşeşte Euharistia, ea devenind astfel *„un eveniment constitutiv al ființei Bisericii, permițând Bisericii să ființeze"*[27].

Biserica ființează prin Euharistie, dar şi invers Euharistia ființează prin Biserică, astfel încât termenii de Euharistie şi Biserică sunt corelativi[28]. Biserica este *koinonia* euharistică[29] prin care *„se comunică şi se afirmă însăşi existența eclesială"*[30]. Când Biserica săvârşeşte Euharistia ea devine cu adevărat ceea ce este[31]. Sau, cum afirmă documentul de la Munchen din 1982 al Comisiei mixte de dialog între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică: „pe de o parte, Biserica celebrează Euharistia ca expresie în aceste timpuri a Liturghiei cereşti. Dar, pe de altă parte, Euharistia edifică Biserica, în sensul că prin ea Duhul lui Hristos cel Înviat modelează Biserica în Trup al lui Hristos"[32].

Interdependența aceasta între Euharistie, Trupul sacramental al Domnului, şi Biserică, Trupul Său mistic, ne face să amintim că, pentru teologul ortodox, subtila introducere în teologia scolastică a distincției între Trupul istoric al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul Său euharistic/sacramental şi Trupul Său mistic[33], a permis mai întâi introducerea unei anumite distanțe între hristologie şi eclesiologie şi apoi între teologia sacramentală şi eclesiologie[34]. De aceea, marele merit al teologilor care au arătat

---

[27] J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, coll. „Perspective orthodoxe" 3, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1981, p. 17.

[28] J. ZIZIOULAS, „Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales", în vol. *Les Églises après Vatican II* – actes du Colloque international de Bologne – 1980, édités par G. Alberigo, coll. « Théologie historique » nº 61, Beauchesne, 1981, p. 138.

[29] P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Desclée, Paris, 1979, p. 128.

[30] D. STĂNILOAE, "Théologie eucharistique", p. 209.

[31] K. WARE, "Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", p. 551.

[32] MÜNCHEN, I, 4c.

[33] *SACRAMENTUM CARITATIS*, nr. 15, recunoaste tocmai faptul că „antichitatea crestină desemna cu aceleasi cuvinte, *Corpus Christi*, trupul născut de Fecioara Maria, trupul euharistic şi trupul eclesial al lui Hristos". Cf. nr. 15.

[34] Conform părintelui B. Bobrinskoy, este preferabil să se insiste mai mult pe unitatea şi identitatea celor trei moduri ale unicului Trup al lui Hristos. B. BOBRINSKOY, „Christ et Eglise", în vol. *Henri de Lubac et le mystère de l'Eglise*. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France, sous la

importanța Tainei euharistice în cadrul Tainei Bisericii este că au accentuat în același timp *eclesialitatea Euharistiei* și *caracterul euharistic al Bisericii*, arătând indisolubilitatea legăturii dintre cele două Taine. În Euharistie, noi afirmăm că „acesta este Trupul Tău" și „acesta este Sângele Tău", ceea ce face ca identitatea să fie mai puternică decât distincția[35]. Părintele Bobrinskoy spune că în Euharistie „se săvârșește anamneza euharistică, deci se manifestă prezența reală a Celui care era (trup fizic, istoric), care este (Trup slăvit, ceresc) și care va veni (să judece vii și morții) într-o veritabilă implozie eshatologică a istoriei, a cerescului și a viitorului, care toate trei se reunesc în astăzi-ul sacramental, în hic și nunc al comuniunii euharistice"[36].

## Eclesiologia euharistică a lui Nicolai Afanasiev

Considerând Euharistia ca fiind locul prin excelență al manifestării sau al epifaniei identității Bisericii, teologii care au promovat eclesiologia euharistică au pus în evidență cu precădere importanța *Bisericii locale* în eclesiologie[37]. Așa cum o arată deja Noul Testament, Biserica locală este Biserica care adună în Euharistie pe toți creștinii dintr-un loc geografic anume. Faptele

dir. de J.M. Lustiger, Cerf, Paris, 1999, pp. 135-136. Cf., de asemenea, Y. CONGAR, „Christ-Eucharistie-Eglise. Cohérences de leurs représentations. Sa validité et ses limites", în vol. *In necessariis unitas*, Mélanges offerts à Jean Louis Leuba, édités par R. Stauffer, Cerf, Paris, 1984, pp. 67-80.

[35] D. STĂNILOAE, „In problema intercomuniunii", p. 570.

[36] B. BOBRINSKOY, „Christ et Eglise", p. 136.

[37] Pentru o idee despre influența exercitată de gândirea teologică a lui Afanasiev în redactarea Constituției dogmatice despre Biserică la Conciliul Vatican II, a se vedea studiul profesorului H. LEGRAND, „L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe", în rev. *Istina*, 51 (2006), pp. 354-374. Cf. și Paul MCPARTLAN, „Eucharistic Ecclesiology", în *One in Christ*, nr. 22/1986, pp. 314-331; idem, „Catholic learning and Orthodoxy. The Promise and Challenge of Eucharistic Ecclesiology", p. 162.

Apostolilor, epistolele pauline sau Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul pomenesc astfel de diferite Biserici locale, cum ar fi: Biserica din Ierusalim, Biserica din Antiohia, Biserica lui Dumnezeu din Corint, Biserica din Efes, Biserica din Pergam etc.

Printre pionierii redescoperirii şi revalorizării teologiei Bisericii locale în eclesiologia modernă trebuie să-l amintim pe părintele *Nicolai Afanasiev* (1893-1966), profesor de eclesiologie şi de istorie bisericească la Institutul Ortodox „Sfântul Serghie" din Paris.

Încercând o depăşire a înțelegerii Bisericii în mod exclusiv juridic, teologul de origine rusă descoperă în „eclesiologia euharistică" a Bisericii primare o alternativă eclesiologică viabilă la ceea ce numeşte el „eclesiologia universalistă" dezvoltată în Imperiul Roman încă de la Ciprian al Cartaginei şi receptată în mare parte atât de Biserica Ortodoxă, cât şi de cea Romano-Catolică. Afanasiev crede că, urmându-i lui Ciprian, ambele tradiții creştine afirmă unicitatea Bisericii, deci faptul că nu poate exista decât o singură Biserică adevărată: „Negarea acestei teze ar echivala cu negarea eclesiologiei universaliste: nu pot exista două Biserici universale, altfel ar fi trebuit să recunoaştem că există două Trupuri ale lui Hristos"[38]. Altfel spus, după eclesiologia universalistă, pentru ortodocşi, singura Biserică adevărată este Biserica Ortodoxă, iar pentru catolici, Biserica Romano-Catolică, deoarece, în natura sa, Biserica nu poate fi divizată. Prin urmare, unitatea posibilă între cele două s-ar reduce la reîntoarcerea în sânul Bisericii adevărate a părții separate (partea cea mai uşoară, în acest caz, este să susții afirmația că celălalt reprezintă partea separată).

Din perspectiva eclesiologiei euharistice, însă, afirmă Afanasiev, nu există „Biserică universală", ci doar *Biserică locală* şi *comuniune a Bisericilor locale*[39]. Fiecare Biserică locală este Biserică

[38] N. AFANASSIEFF, « Una Sancta », în rev. *Irénikon*, 36 (1963), p. 443.

[39] *Ibidem*, p. 452. Vezi, de asemenea, studiile : « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie », în rev. *Istina*, 3 (1957), pp. 401-420. ; « L'Eglise qui préside dans l'Amour », în vol. *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel, 1960 ; « L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes », în rev. *Irénikon*, 38 (1965), pp. 337-352.

catolică/sobornicească, adică deplină[40]. Aceasta deoarece în adunarea euharistică a fiecărei Biserici locale, Hristos este prezent în plenitudinea Trupului Său iar fundamentul slujirii episcopale se înrădăcinează tocmai în sinaxa euharistică. De aceea, teza fundamentală a eclesiologiei euharistice ar fi următoarea: „Acolo unde este adunarea euharistică, acolo este Biserica în deplinătatea şi catolicitatea ei"[41]. Semnul distinctiv al Bisericii este *sinaxa euharistică*, căci aceasta reprezintă *principiul unităţii Bisericii*.

Chiar dacă autonome şi independente, diferitele Biserici locale manifestă sau exprimă unitatea dintre ele prin procesul recepţiei: fiecare Biserică locală ar trebui să recepteze tot ce se întâmplă într-una din ele: „Acceptând tot ceea ce se plineşte în altă Biserică, una sau mai multe Biserici locale mărturisesc că tot ceea ce se petrece în ele este conform voinţei divine şi se petrece, prin urmare, în Biserica lui Dumnezeu în Hristos" [42].

Bineînţeles, Biserica locală ar putea, de asemenea, refuza să accepte ceea ce se întâmpla în altă Biserică sau chiar să rupă comuniunea cu aceasta din urmă. Această Biserică s-ar găsi atunci în afara „uniunii – legată – prin Iubire" [43] a Bisericilor locale, închizându-se în sine însăşi în izolare. Teza lui Afanasiev merge chiar mai departe afirmând că această Biserică nu încetează de a fi în sine Biserica lui Dumnezeu, în ciuda situaţiei de izolare în care se găseşte. Aceasta nu este decât consecinţa directă a demersului său care vede în adunarea euharistică unicul semn empiric al prezenţei Bisericii. De aici, concluzia sa referitoare la comuniunea Bisericii: „Încetarea comuniunii frăţeşti cu una sau mai multe Biserici locale, chiar dacă foarte dureroasă şi mărturisind despre o situaţie în neregulă a acestora din urmă, nu este cu toate acestea o ruptură a unităţii Bisericii lui Dumnezeu deoarece această unitate se manifestă în fiecare Biserică locală"[44]. Consecinţa firească a

[40] N. AFANASSIEFF, « Una Sancta », pp. 436-475.
[41] *Ibidem*, p. 453.
[42] *Ibidem*, p. 455.
[43] *Ibidem*, p. 456.
[44] *Ibidem*, p. 459.

demersului său aplicată în spaţiul intercreştin, de exemplu, este că nu mai gândeşte separarea dintre Biserica Romano-Catolică şi cea Ortodoxă în termeni de schismă sau erezie, ci mai mult de *o ruptură de comuniune.*

Distingând, astfel, între *comuniunea Bisericilor* şi *unitatea Bisericii*, problema ecumenică a validităţii Tainelor, de exemplu, nu mai este atât de importantă pentru Afanasiev. Tainele ar fi valide în interiorul fiecărei Biserici. Pentru cealaltă Biserică, în schimb, ele nu sunt „mărturisite" şi „receptate" din cauza lipsei de comuniune dintre cele două Biserici.

Referindu-se direct la primatul Romei, ca cea care trebuie să „prezideze (conducă) în dragoste" (cf. Sf. Ignatie al Antiohiei), Afanasiev afimă altundeva că Bisericile locale nu sunt egale din punct de vedere al autorităţii, chiar dacă egale prin natura lor[45]. Aceasta conduce la stabilirea unei anumite ierarhii între Bisericile locale, în fruntea căreia trebuie să se situeze Biserica Romei.

### *Critica abordării lui Afanasiev*

Cu larg ecou atât în lumea ortodoxă, cât şi în cea romano-catolică, ideile lui Afanasiev au fost mai apoi aprofundate şi corectate de teologi precum Al. Schmemann, J. Meyendorff, B. Bobrinskoy sau I. Zizioulas[46]. În spaţiul românesc, părintele Stăniloae a arătat consecinţele pozitive, dar şi limitele eclesiologiei

[45] Cf. N. AFANASSIEFF, « L'Eglise qui préside dans l'amour ».

[46] Cei ce doresc să aprofundeze dezvoltarea eclesiologiei euharistice în spaţiul ortodox pot consulta, de asemenea, Ioannis ZIZIOULAS, *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop în primele trei secole creştine*, IBMBOR, Bucureşti, 2009; Idem, *L'Eglise et ses institutions*, Cerf, Paris, 2011. John MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, St, Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1983. J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, *The Primacy of Peter*, The Faith Press, London, 1963. CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCAT OECUMENIQUE, *Eglise locale et Eglise universelle*, vol. col., Chambesy-Geneva, 1981.

euharistice a lui Afanasiev, prin sublinierea faptului că unitatea eclesială, unitatea în credință și unitatea în Euharistie sunt toate trei inseparabile și interdependente.

Într-un articol din anul 1966 intitulat: „Biserica universală și sobornicească" (în rev. *Ortodoxia*, nr. 2/1966), părintele Stăniloae combate enunțurile greșite ale lui Afanasiev respingând unilateralitatea eclesiologiei sale. Critica teologului român este purtată pe mai multe planuri: mai întâi, el demonstrează că punerea în opoziție a localului și a universalului este o opoziție falsă, deoarece Biserica locală posedă plenitudinea eclesială tocmai pentru că nu se separă de sobornicitatea sau de comuniunea Bisericii; apoi, că garantul autenticității Euharistiei este dreapta credință și episcopatul autentic (adică, ceea ce face ca Euharistia să fie validă și acceptată de către toți este credința dreaptă și preoția recunoscută); și, în fine, caracterul eclesial plenar al fiecărei comunități locale face inutilă ideea unei superiorități eclesiale de drept divin a unei Biserici locale față de alta (vezi chestiunea primatului).

## Relația dintre local și universal în eclesiologie

Dacă observațiile pozitive cu privire la Biserica locală în calitate de comunitate euharistică trebuie reținute, opoziția critică, stabilită de Afanasiev între cele două eclesiologii, trebuie însă depășită. Biserica locală nu este *o parte* a Bisericii universale: ea este manifestarea plenară într-un loc anume a Bisericii una, Biserica lui Dumnezeu care este la Roma sau Alexandria, dar numai în măsura comuniunii sale cu celelalte Biserici. Biserica locală este catolică/sobornicească tocmai pentru că nu se separă de comuniunea Bisericilor locale. O comunitate izolată nu poate avea statut eclesial deplin, pentru că unica Biserică a lui Dumnezeu este comuniunea Bisericilor.

Fiecare dintre Bisericile locale este și toate împreună sunt Biserica cea una. În eclesiologia euharistică, ca și în teologia trinitară, logica euclidiană este depășită, deoarece 1+1 nu este egal

cu 2, ci tot cu 1. De aceea, în eclesiologie, trebuie evitată în acelaşi timp atât afirmarea supremaţiei Bisericii universale, cât şi autosuficienţa Bisericii locale.

Comitetul mixt de dialog catolic-ortodox din Franţa sublinia în concluziile documentului referitor la primatul roman în comuniunea Bisericilor: „Trebuie depăşită opoziţia între o eclesiologie universalistă, care n-ar vedea în Biserica locală decât o „parte" a Bisericii universale, şi o eclesiologie a Bisericii locale pentru care aceasta ar fi sieşi întreaga realitate". Şi textul continuă: „Nu există prioritate nici istorică, nici ontologică, a Bisericii universale faţă de Biserica locală sau invers. Universalul sau localul sunt cu necesitate simultane, unul şi celălalt au în mod necesar o existenţă concretă" [47].

Însă orice opoziţie universal-local în eclesiologie nu poate fi depăşită făcând abstracţie de calitatea Bisericii de a fi sobornicească. Părintele dominican Tillard spunea referitor la acest lucru: „Duhul face Biserica (una şi unică) pe care Dumnezeu o are în planul său din veşnicie: în Bisericile particulare şi plecând de la fiecare din ele, El face să existe *catholica*. Nu o face să existe prin adunarea tuturor acestor Biserici *particulare* (mai jos vom vorbi de Biserici *locale*). El o face prezentă în fiecare dintre ele, în conformitate cu adevărata sa natură *catolică*. Dar din această prezenţă în toate rezultă că prin ele ea există în mod concret în lume, în această *catolicitate*... Afirmăm astfel că pe de o parte fiecare Biserică *locală* există pentru ca să ia formă concretă *catholica* pe care Dumnezeu o doreşte în planul Său veşnic (şi *universalitatea* mântuirii pe care o presupune acesta). Iar pe de altă parte o dată realizate acest Biserici *locale*, în ele şi prin ele se dă *catholica*, adică există în mod concret în trup deplin al umanităţii. Trebuie dedus că această Biserică apare în mod inseparabil ca fiind *catolică* şi *locală*" [48].

---

[47] COMITE MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, în coll. « Documents des Eglises », Paris, 1991, p. 115.

[48] J.M.R. TILLARD, « Église catholique ou Église universelle? », în *Cristianesimo nella storia*, nr. 2/1995, pp. 356-357.

**Legătura intimă dintre credinţă, Taine şi Biserică**

Eclesiologia sacramentală ortodoxă accentuează *legătura sau interdependenţa dintre credinţă, Taine şi preoţia slujitoare*, dintre Biserica înţeleasă ca organism sacramental şi comunitatea de credinţă[49]. De aceea, am văzut că orice comuniune în Sfintele Taine între Biserica Ortodoxă şi o altă Biserică, fără să fie asigurată unitatea în credinţă, este de neconceput.

În critica pe care părintele Stăniloae o adresează teoriei lui Afanasiev, teologul român subliniază de altfel că nu poate exista Euharistie adevărată acolo unde a fost alterat adevărul[50]. După Afanasiev, unitatea eclesială s-ar realiza doar în plan euharistic-sacramental, el nefăcând o legătură directă între natura eclesială şi doctrină[51].

Or, deja în secolul al II-lea, Sfântul Irineu de Lyon († 202) delimita dogma ortodoxă de cea a ereticilor prin legarea ei directă de Euharistie: *„învăţătura noastră este în conformitate cu Euharistia, iar Euharistia, la rândul ei, o confirmă"* (*Contra ereziilor* 4,18.5)

Documentul de la Munchen din 1982 afirmă că identitatea unei adunări sau sinaxe euharistice cu alta provine din faptul că *se celebrează acelaşi memorial, în aceeaşi credinţă*[52]. Fiecare Biserică locală este Biserică plenară în comuniune cu prima comunitate de ucenici ai Mântuitorului şi cu toate cele din lume care săvârşesc şi vor

[49] Cf. I. BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", teză de doctorat, în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), p. 69.

[50] Cf. „Biserica universală şi soborniceascã", în rev. *Ortodoxia*, 18 (1966), nr. 2, p. 189.

[51] Dacă Biserica Ortodoxă ar fi reînnoit comuniunea sa cu Biserica Catolică, aceasta n-ar fi antrenat negarea învăţăturilor care-i sunt proprii, nici obligaţia de a accepta pe cele ale Bisericii Catolice... Reînnoirea comuniunii între Biserici nu ar fi putut depăşi diferenţele dogmatice, dar starea de rupere a comuniunii în care se găsesc cele două Biserici nu poate depăşi nici ea aceste divergenţe şi nu va putea s-o facă niciodată". Cf. N. AFANASSIEFF, "Una Sancta", pp. 272-273.

[52] MÜNCHEN, III, 1.

săvârşi Euharistia. Printre altele, două condiţii majore, subliniate de Documentul de acord teologic de la Munchen, trebuie să fie îndeplinite pentru ca Biserica locală care celebrează Euharistia să fie în realitate în comuniunea Bisericii întregi: a) identitatea tainei Bisericii trăite în Biserica locală cu taina Bisericii trăite în Biserica primară (*catolicitatea* diacronică); b) recunoaşterea reciprocă între această Biserică locală şi celelalte Biserici locale (*catolicitatea* sincronică)[53]. Această recunoaştere reciprocă nu este adevărată decât în condiţiile exprimate de Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur şi primele anaforale antiohiene. Prima dintre ele este comuniunea în aceeaşi kerigmă, deci aceeaşi credinţă.

Următorul Document de acord teologic între cele două Biserici, cel de la Bari din 1987, a dezvoltat tocmai consecinţele articulării dintre credinţă şi Taine pentru unitatea Bisericii[54]. Prima parte a acestui document încearcă de altfel să expliciteze relaţia dintre adevărată credinţă şi comuniunea în taine, considerate ca fiind esenţiale pentru unitatea Bisericii[55]. Pentru membrii Comisiei, fie ei catolici sau ortodocşi, „unitatea în credinţă este o premisă pentru unitatea în Taine şi mai ales în Sfânta Euharistie" (nr. 2 şi 12). Ea este în acelaşi timp „condiţie prealabilă" şi „mijloc de creştere spirituală" prin comuniunea sacramentală. Astfel că *„nu poate exista comuniune sacramentală fără comuniune în credinţă, atât în sens larg, cât şi în sensul formulării dogmatice"* (nr. 3). Taina nu poate fi separată de mărturisirea de credinţă, pentru că Taina este credinţa în act"[56]: *„orice Taină*

---

[53] MÜNCHEN, III, 3.

[54] COMISIA MIXTĂ INTERNAŢIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ, *Credinţa, Tainele şi unitatea Bisericii*, Bari, 1987, nr. 16. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, 85 (1988), pp. 122-126 (citat mai jos BARI).

[55] Cea de-a doua fiind consacrată articulării dintre tainele de iniţiere: Botez, Mirungere, Euharistie. Cf., de asemenea, E. LANNE, « Catholiques et Orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital », în *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), pp. 87-100.

[56] Sau, cum afirmă Exhortaţia apostolică post-sinodală *SACRAMENTUM CARITATIS* la nr. 6: „Credinţa şi Tainele sunt două aspecte complementare

*presupune şi exprimă credinţa Bisericii care o săvârşeşte. De fapt, în Taină, Biserica nu face decât să mărturisească credinţa sa: ea face prezentă Taina pe care o săvârşeşte"* (nr. 6).

Astfel, comuniunea este posibilă numai *„între Bisericile care împărtăşesc credinţa, preoţia şi Sfintele Taine. Datorită acestei recunoaşteri reciproce a identităţii şi unicităţii credinţei (ca, de altfel, a preoţiei şi a tainelor) transmisă în fiecare dintre Bisericile locale, ele se recunosc între ele ca adevărate Biserici ale lui Dumnezeu şi fiecare credincios este primit de către Biserici ca un frate sau o soră în credinţă"* (nr. 21).

În critica adresată eclesiologiei euharistice dezvoltată de Afanasiev, comentatorii au subliniat şi faptul că, urmându-i acestuia, există riscul de a reduce unitatea Bisericii la singură partea euharistică, sacramentală, fără a ţine cont şi de contextul credinţei. Nu există în demersul lui Afanasiev subliniată legătura directă dintre eclesialitatea unei Biserici locale şi credinţa adevărată, comuniunea eclesială putându-se realiza numai în planul esenţial, euharistic, şi nu în cel dogmatic.

Poate că această lipsă este provocată de faptul că, în ciuda faptului că la nivel declarativ (vezi titlul importantei sale lucrări: *Biserica Duhului Sfânt*) există destule evidenţe, în profunzime eclesiologia lui Afanasiev nu se susţine pe o veritabilă pnevmatologie[57]. Abordarea irineană, după care *„acolo unde este Biserica, acolo e şi Duhul lui Dumnezeu, şi unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este şi Biserica şi orice harismă; iar Duhul este adevărul"*[58], completează într-un fel teza eclesiologiei euharistice,

ale vieţii eclesiale. Provocată de vestirea Cuvântului lui Dumnezeu, credinţa este hrănită şi creşte în întâlnirea de har cu Domnul înviat care se realizează în Taine: "Credinţa se exprimă în rit, iar ritul întăreşte şi revigorează credinţa"". Părintele Bria spunea că tocmai pentru acest lucru Euharistia este Taina unităţii Bisericii, altfel n-ar fi decât un semn al ei. Cf. BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", p. 70.

[57] J. ZIZIOULAS, „Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales", p. 139.

[58] *Contra ereziilor* 3, 24,1 (s.n.); versiune în limba română în Ioan ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 491.

conform căreia *acolo unde este săvârşită Euharistia, acolo este Biserica în plenitudinea sa.* Duhul Sfânt este Duhul adevărului, care ne uneşte în Trupul lui Hristos, menţinând şi înnoind[59] continuu unitatea credinţei manifestată prin săvârşirea Tainelor Bisericii.

În acest sens, Documentul de la Bari, „Credinţă, taine şi unitatea Bisericii", accentuează faptul că Sfintele Taine ale Bisericii sunt: *„Taine ale credinţei în care Dumnezeu Tatăl ascultă epicleza (invocarea) în care Biserica îşi exprimă credinţa sa prin această rugăciune pentru venirea Duhului. În ele, Tatăl dăruieşte pe Sfântul Său Duh care ne conduce la plinătatea mântuirii în Hristos. Hristos însuşi constituie Biserica ca Trup al Său. Sfântul Duh edifică Biserica. Nu există dar în Biserică care să nu poată fi atribuit Duhului (Vasile cel Mare, PG 30, 289). Tainele sunt în acelaşi timp dar şi har al Sfântului Duh, în Iisus Hristos în Biserică. Aceasta este exprimată concis într-un imn ortodox de la Cincizecime: „Pe toate le dă Duhul Sfânt: izvorăşte proorocii, sfinţeşte pe preoţi, pe cei necărturari i-a învăţat înţelepciune, pe pescari teologi i-a arătat; toată rânduiala Bisericii o plineşte"* [60].

În consecinţă, nu este suficient să spui „Euharistia face Biserica" fără să adaugi că Biserica sobornicească este prezentă în plenitudinea sa numai într-o Euharistie care este condiţionată de adevărul credinţei şi al slujirilor eclesiale (dogmă şi preoţie). De aceea, aşa cum spune părintele Stăniloae, Euharistia nu poate exista separat, ruptă de *contextul* care este deodată şi *doctrinar şi eclesial.*

Catolicitatea Bisericii, fondată pe recapitularea tuturor în Hristos, prin lucrarea aceluiaşi Duh Sfânt în fiecare credincios, manifestă o identitate cruciformă, cea a unităţii credinţei Bisericii răspândite în lume şi de-a lungul timpului.

Comuniunea Bisericilor locale în identitatea credinţei a fost subliniată de altfel şi de *Documentul de la Munchen* al Comisiei mixte de dialog teologic. Părintele Stăniloae în cronica sa relatează că tocmai aceasta a fost insistenţa delegaţiei române, care a cerut să fie

---

[59] „Biserica universală şi sobornicească", p. 188.

[60] BARI, nr. 15. Imnul citat este o stihire idiomelă de la slujba Vecerniei din Duminica Cincizecimii.

accentuată necesitatea aceleiaşi credinţe în toate Bisericile locale în comuniune, ca fundament împărtăşirii lor de acelaşi Hristos[61]. Obiecţia aceasta contra unei eclesiologii euharistice unilaterale, care se resimţea în prima redactare a documentului de la Munchen, a sfârşit prin eliminarea din text a pasajului care afirma doar că „Euharistia face Biserica" şi înlocuirea lui cu: *„Biserica devine ceea ce este chemată să fie de la Botez şi Mirungere. Prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos, credincioşii cresc în această tainică îndumnezeire care împlineşte locuirea lor în Fiul şi în Tatăl prin Duhul"*[62]. O separare netă între mărturisirea de credinţă şi Taine ar conduce pe de o parte la ineficienţa credinţei, iar pe de altă parte Tainele ar putea deveni acte fără nici o semnificaţie. Rupte de contextul eclesial şi de cel al credinţei, Tainele nu pot fi un criteriu suficient pentru unitate.

De aceea, *comuniunea euharistică nu se poate separa de unitatea dogmatică*. Bineînţeles, consensul dogmatic nu poate fi considerat în el însuşi ca suficient pentru unitatea eclesială, pentru că Bisericile locale nu rămân în comuniune datorită unui număr mai mult sau mai puţin important de afirmaţii dogmatice. Însă, cum precizează şi părintele Bria, *viaţa sacramentală a Bisericii nu poate fi separată de credinţa sa* iar *comuniunea euharistică de comuniunea în adevăr*, pentru că există o interdependenţă ontologică între plenitudinea Revelaţei Cuvântului şi prezenţa Sa sacramentală[63].

Una din consecinţele separării între Euharistie, credinţă şi ierarhie este că Afanasiev pe de o parte abordează, de exemplu, chestiunea relaţiei între Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică în termeni de „rupere a comuniunii". Pe de altă parte, în perspectiva sa, problema excomunicării, de exemplu, devine imposibilă: o Biserică locală nu poate amputa o altă Biserică din Biserică, pentru că aceasta ar însemna pur şi simplu că se auto-excomunică[64]. Pentru părintele

---

[61] D. STĂNILOAE, « Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine », în rev. *Romanian Orthodox Church*, 12 (1982), nr. 3, p. 51.
[62] MÜNCHEN, I, 4b.
[63] I. BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", p. 58.
[64] N. AFANASSIEFF, « Una Sancta », p. 456.

Stăniloae, însă, dacă într-o Biserică locală apar deviaţii de la adevărata credinţă, Duhul Sfânt, Duhul adevărului, îndeamnă celelalte comunităţi să rupă comuniunea cu ea. Prin acest proces, comunitatea este avertizată că este în greşeală iar pericolul propagării acestei erori în întreaga Biserică este prevenit.

Teza lui Afanasiev, după care Biserica Ortodoxă ar putea admite comuniunea cu cea Romano-Catolică, chiar dacă învăţătura de credinţă ar rămâne cimcumscrisă frontierelor fiecărei Biserici, nu este acceptabilă din punct de vedere ortodox[65]. Această manieră de a gândi unitatea poate fi catalogată ca fiind una tradiţională în peisajul teologic ortodox. Alţii ar putea-o numi ca fiind o teologie academică abstractă, prin comparaţie cu eclesiologia euharistică, care ar fi una existenţială. Poate că această inter-condiţionare tradiţională între Taine şi credinţă este şi la originea blocajului dialogului dintre catolici şi ortodocşi[66]. Cert este însă că *identitatea credinţei, ca factor al unităţii eclesiale*, este o temă dragă teologilor ortodocşi şi că, prin aceasta, ei au încercat o completare a unei eclesiologii euharistice unilaterale.

### Episcopul – persoană euharistică şi garant al autenticităţii Euharistiei

Corectarea acestei unilateralităţi a eclesiologiei euharistice s-a făcut şi prin evidenţierea unui principiu personal-eclesial concret, uitat sau ignorat de Afanasiev, şi anume episcopul – *persoană euharistică* şi *garantul autenticităţii Euharistiei*.

Pentru Afanasiev, care continuă într-un fel pe Homiakov, Biserica este comuniune în iubire, Biserică a Duhului Sfânt, mai

[65] „Biserica universală şi sobornicească", p. 193.

[66] Cf. studiul lui E. LANNE, „Catholiques et Orthodoxes, un dialogue exigeant à un tournant capital", pp. 87-100. Trebuie văzut că ortodocşii n-au dezvoltat o ierarhizare cu privire la comuniunea eclesială. Pentru ei, nu se poate vorbi decât de comuniune şi nu de o comuniune parţială sau imperfectă, aşa cum face de exemplu Vatican II. Iar un acord asupra Tainelor ar însemna aproape în mod automat acord în doctrină şi accesul la comuniunea împreună.

mult o comunitate harismatică, în care episcopul nu are o funcţie euharistică specială. Pentru mitropolitul Zizioulas însă, episcopul este o persoană euharistică[67], în sensul că întâia sa slujire este prezidarea Euharistiei. Este sugestiv de amintit că acelaşi Sfânt Ignatie al Antiohiei, care a fost şi sursa de inspiraţie a lui Afanasiev, scria de exemplu: *„Acea Euharistie să fie considerată validă, care este sub episcop sau sub cel căruia va îngădui acela"*[68]. Referinţa eclesiologiei euharistice la episcop rămâne esenţială, dacă se vrea a rămâne fidelă principiului enunţat deja în secolul al III-lea de Sfântul Ciprian al Cartaginei: *„episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop şi dacă cineva nu este cu episcopul, nu este în Biserică"*[69].

Contrar protestanţilor, pentru care autenticitatea cuvântului şi a tainelor garantează autenticitatea Euharistiei, pentru ortodocşi şi catolici episcopul este *garantul autenticităţii* Euharistiei şi al Bisericii. La Bari, teologii ortodocşi şi catolici au declarat împreună: *„În Biserică, funcţiunea slujitorilor este înainte de toate de a menţine, a garanta şi a face să sporească comuniunea în credinţă şi Taine"* (nr. 34). Această perspectivă subliniază articularea organică dintre succesiunea apostolică, adevărata credinţă şi Taine: *„unitatea credinţei în cadrul unei Biserici locale şi între Bisericile locale are drept garant pe episcop, martor al tradiţiei, în comuniune cu poporul său. Ea este inseparabilă de unitatea vieţii sacramentale"* (nr. 36).

Pentru aceasta, ortodocşii pun ca altă condiţie a *communicatio in sacris* recunoaşterea validităţii preoţiei sacramentale. Absenţa hirotoniei de către episcopi în succesiune apostolică este din această perspectivă un obstacol de netrecut[70]. De aceea şi cel de-al treilea Document de acord teologic al Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică, de la Valamo, din 1988 a ţinut să evidenţieze modul cum se articulează *„Taina preoţiei în*

---

[67] K. WARE, „Church and Eucharist", p. 552.

[68] *Către Smirneni*, VIII,1; în I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei* I, p. 454.

[69] *Lettres* LXVI 8, 3.

[70] *Documentul de la Valamo*, 1988: "We rely on the certitude that in our Churches apostolic succession is fundamental for the sanctification and the unity of the people of God" (nr. 1). Vezi nota următoare.

*structura sacramentală a Bisericii, cu referire particulară la importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţenia şi unitatea poporului lui Dumnezeu"*[71]. Acest Document se poziţionează astfel în continuitatea primelor două, care au arătat legătura dintre Taina Bisericii şi a Euharistiei cu Taina Preasfintei Treimi (Munchen, 1982) şi legătura dintre credinţă, Taine şi unitatea Bisericii (Bari, 1986)[72].

Prin hirotonia episcopului, i se conferă acestuia plenitudinea preoţiei (nr. 28). Dacă *izvorul* oricărei preoţii în Biserică este preoţia lui Hristos (nr. 5), rolul preoţiei eclesiale fiind acela nu de a înlocui, ci de a actualiza preoţia lui Hristos în Biserică (nr. 2), *natura slujirii eclesiale* este una sacramentală (nr. 11). Slujitorul este un membru al comunităţii pe care Duhul Sfânt îl investeşte cu autoritatea de a aduna comunitatea şi a prezida în numele lui Hristos actele prin care aceasta celebrează tainele mântuirii (nr. 11). Cel ce prezidează Euharistia are astfel responsabilitatea de a păstra comuniunea în fidelitatea învăţăturii apostolilor şi de a o conduce într-o viaţă nouă. El este servitorul şi păstorul său (nr. 37).

În această perspectivă, spune Documentul, Biserica *„apare ca fiind comunitatea Noului Legământ pe care Hristos, prin Duhul Sânt, o adună în jurul Său şi o construieşte ca Trup al Său"* (nr. 4). Nu există Biserică fără slujiri create de Duhul; nu există slujire fără Biserică, adică în afara sau deasupra comunităţii. Slujirile nu-şi au sensul şi raţiunea de a fi decât în Biserică (nr. 5).

Dac-ar fi să-l cităm încă o dată pe părintele Stăniloae: *„Unitatea eclesială, unitatea în credinţă şi unitatea în Euharistie sunt toate trei inseparabile şi interdependente...* Intercomuniunea care separă comuniunea euharistică de unitatea de credinţă şi de Biserică este de

---

[71] Text disponibil în limba engleză la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_en.html

[72] De altfel, planul Comisiei în acel stadiu al dialogului a fost să arate legătura dintre Taine şi unitatea Bisericii într-o manieră pozitivă, adică să arate elementele importante comune celor două Biserici.

neconceput; este cu adevărat periculos să diluezi Biserica, unitatea credinţei şi să opreşti Euharistia"[73]. Euharistia stă în centrul comunităţii eclesiale, este inseparabilă de întrega sa viaţă de credinţă în Biserică, şi deci cel ce vrea să se împărtăşească cu şi în această comunitate trebuie să participe la viaţa sa întreagă în Hristos. Euharistia nu poate fi detaşată de legătura sa organică cu Biserica şi considerată ca un act individual sau interindividual[74].

### Nu există o superioritate sacramentală sau eclesială a unei Biserici locale faţă de alta

Universalitatea Bisericii înţeleasă sobornicesc şi fondată pe unitatea credinţei şi a prezenţei totale a lui Hristos în fiecare comunitate euharistică face imposibilă, pentru un teolog ca Stăniloae, de exemplu, o eclesiologie a primatului în sensul unei superiorităţi eclesiale a unei Biserici locale faţă de altele. De altfel, pentru el, sensul sobornicităţii Trupului mistic al Domnului este dat tocmai de actul împărtăşirii egale şi solidare a tuturor cu Hristos[75]. O prioritate de drept divin, o superioritate eclesială ar presupune o unire mai intimă cu Hristos şi o cunoştinţă mai profundă a adevărului. În schimb, o viziune eclesială sacramentală şi trinitară a Bisericii arată egalitatea esenţială a episcopilor între ei.

În acest context, părintele Stăniloae critică şi demersul lui Alexandre Schmemann[76], care la rându-i a corectat eclesiologia euharistică a lui Afanasiev, centrând-o trinitar şi deschizându-i noi

---

[73] D. STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii", p. 564 (s.n.).

[74] Cf. D. STĂNILOAE, „Théologie eucharistique", p. 211. De aceea, subliniază părintele Stăniloae, soluţia problemei intercomuniunii cere, pe un plan general, ca Bisericile să intre toate în prezenţa plenară a lui Hristos şi prin aceasta să se unească între ele.

[75] D. STĂNILOAE, „Biserica universală şi sobornicească", p. 198.

[76] Cf. A. SCHMEMANN, „La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe", în vol. *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchatel, 1960, pp. 117-150.

orizonturi. Schmemann nu mai opunea eclesiologia euharistică celei universaliste, cum făcea Afanasiev. Încercând o articulare între ele, Schmemann a fundamentat aşa-zisa eclesiologie universalistă pe o bază euharistică, arătând inconsistenţa teoriei unei Biserici suficiente în ea însăşi, capabilă să rămână Biserică totală chiar în izolare. Afirmând indispensabilitatea comuniunii între Biserici, el ajunge însă la concluzia că, pentru menţinerea Bisericilor în această comuniune, este necesar un primat la nivelul Bisericii universale. Slujirea sa ar consta în menţinerea şi manifestarea unităţii lor de credinţă şi viaţă[77].

Dacă părintele Stăniloae împărtăşeşte ideile lui Schmemann referitoare la comuniunea care trebuie să existe între Bisericile locale, el nu este tot atât de deschis să accepte o slujire specială a unităţii, care să fie apanajul unei anume Biserici locale sau personalizată într-un anume episcop. El respinge ideea unui har special acordat celui care era considerat *jure ecclesiastico* ca fiind primul dintre egali, *primus inter pares*. După el, această „prioritate" este de ordin uman şi nu manifestă mai multă „densitate eclesiologică"[78]. Teoria unei harisme de prioritate ar contrazice, de fapt, originea sacramentală a autorităţii în Biserică[79].

Este interesant de observat şi că părintele Stăniloae nu aplică consecinţele folosirii analogiei trinitare în eclesiologie atunci când dezvoltă ideea comuniunii între Bisericile locale, cu toate că pentru ortodocşi Sfânta Treime este modelul oricărei comuniuni eclesiale. Biserica este o *imago Trinitatis*, ca „una ce lucrează în credincioşi aceeaşi unitate ca cea din Dumnezeu"[80]. În Trinitate, o persoană divină, Tatăl, este izvorul unităţii; în Trinitate nu există subordonare, ci egalitate perfectă între Persoane divine care se conţin şi se dăruiesc reciproc; în Trinitate, o altă persoană decât

---

[77] Cf. „Biserica universală şi sobornicească", pp. 174-179.

[78] „Biserica universală şi sobornicească", p. 194.

[79] A se vedea capitolul despre Slujirea preoţească din lucrarea noastră *Biserica, laborator al învierii*, Ed. Basilica, 2014.

[80] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, I, *apud* Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. IBMBOR, 2004, p. 643.

Tatăl, Duhul Sfânt, este Duhul comuniunii etc. Or, în acest caz precis despre care am tratat mai sus, observăm că părintele Stăniloae accentuează foarte mult în eclesiologie unitatea în credința unică, care, prin prisma analogiei trinitare (credință unică în Biserică – esență unică în Trinitate), parcă îl apropie mai mult de teologi ortodocşi precum Trembelas.

## Tensiunea dintre Biserica locală/particulară – Biserica universală în teologia romano-catolică

Pentru ortodocşi, *Biserica locală* este simultană atât ontologic, cât şi cronologic cu *Biserica întreagă* (ceea ce unii numesc adesea *Biserica universală*). Dimpotrivă, magisteriul catolic explică comuniunea eclesială plecând de la universalitatea Bisericii (care este o realitate *ontologic* şi *cronologic* prioritară oricărei Biserici particulare *individuale*)[81] , pentru a ajunge mai apoi la diversitatea Bisericilor locale.

Cu toate că nu oferă un vocabular coerent sau o abordare sistematică, în cadrul eforturilor sale pentru a reda episcopului locul cuvenit în Biserică, Vatican II a încercat o repunere în valoare a Bisericii particulare (LG 23-26; AG 4, 10, 15, 22; CD 11)[82], ceea ce a favorizat apariția unei „dialectici" uitate de ceva vreme în cadrul Bisericii catolice, şi anume raportul dintre Biserica locală/particulară şi cea universală[83].

---

[81] CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, *Scrisoare către episcopii Bisericii Catolice despre anumite aspecte ale Bisericii înțeleasă în dimensiunea ei de comuniune* (citată mai jos *Communionis notio*), Roma, 28 mai 1992, §9, unde putem citi: „Biserica universală nu poate fi concepută nici ca suma Bisericilor particulare, nici ca o federație a Bisericilor particulare. Ea nu este rezultatul comuniunii lor, ci este, în taina sa esențială, o realitate ontologic şi cronologic prioritară oricărei Biserici particulare individuale". Text complet în limba franceză în AAS, 85/1993, pp. 838-850. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*.

[82] Vezi studiul nostru: „Vatican II – în cautarea unei noi paradigme. Perspective asupra receptarii eclesiologiei Conciliului II Vatican ca eclesiologie a comuniunii", în rev. *Teologie şi Viață*, nr. 1-6/2008, pp. 340-356.

[83] Cf. *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1995, p. 233.

Cultivând acest spirit de deschidere arătat de Conciliul II Vatican, dezbaterile post-conciliare au marcat într-o primă fază în teologie o consolidare la nivelul conştiinţei eclesiale a rolului Bisericii locale. Karl Rahner, de exemplu, vedea în Constituţia dogmatică despre Biserică a Conciliului Vatican II, *Lumen gentium*, ideea Bisericii locale ca realizare a Bisericii una ca fiind una din ideile far promovate de aceasta[84].

*Lumen gentium* 26 arată legătura dintre Biserica locală şi Biserica întreagă astfel: *„Această Biserică a lui Hristos este cu adevărat prezentă în toate comunităţile locale legitime ale credincioşilor care, adunate în jurul păstorilor lor, sunt şi ele numite în Noul Testament „Biserici". Ele sunt, acolo unde se află, poporul cel nou, chemat de Dumnezeu în Duhul Sfânt şi cu deplină convingere (cf. 1 Tesaloniceni 1, 5). În ele, prin predicarea evangheliei lui Hristos, se adună credincioşii şi se celebrează misterul Cinei Domnului „pentru ca prin trupul şi sângele Domnului să fie strâns uniţi toţi fraţii trupului (mistic)". Orice comunitate adunată în jurul altarului, sub conducerea sacră a episcopului, este simbolul acelei iubiri şi „unităţi a trupului mistic în afara căreia nu există mântuire". În aceste comunităţi, adesea mici, sărace şi izolate unele de altele, este prezent Hristos care, prin puterea sa, adună Biserica, una, sfântă, catolică şi apostolică".* Părintele Emmanuel Lanne de la Chevetogne vedea în această afirmare a Conciliului o adevărată „revoluţie copernicianã"[85], în sensul că nu se mai vorbea despre Biserica locală ca fiind cea care gravitează în jurul celei universale, ci de Biserica unică a lui Dumnezeu, care este prezentă în celebrarea euharistică a fiecărei Biserici locale.

---

[84] K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln, 1967, p. 333; citat de Y. CONGAR, în *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 233. Deja înaintea Conciliului, într-o lucrare alcătuită împreună cu Joseph Ratzinger, Rahner afirma că Biserica însăşi, în sensul său cel mai profund, devine „eveniment" numai în celebrarea locală a Euharistiei; Cf. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg, 1961, p. 26 ş.u.; citat de A. NOCENT, „L'Eglise locale, réalisation de l'Eglise du Christ et sujet de l'eucharistie", în vol. *La réception de Vatican II*, édité par G. Alberigo et J.P. Jossua, Cerf, Paris, 1985, p. 294.

[85] E. LANNE, „L'Eglise locale et l'Eglise universelle", în rev. *Irénikon*, 43 (1970), p. 490.

La rândul său, părintele Yves Congar scria în anii 80 că această „reuşită" a Conciliului reprezintă o „redescoperire care nu a încetat să-şi dezvolte consecinţele"[86]. Pentru el, redescoperirea aceasta este direct legată de revalorizarea pnevmatologiei în eclesiologia romano-catolică. Dacă Biserica întreagă apare ca o comuniune de Biserici locale, Duhul Sfânt, principiul comuniunii, este cel în care poporul lui Dumnezeu va fi chemat şi adunat[87].

În pofida acestei deschideri cu privire la Biserica locală, apreciate de mari teologi romano-catolici, trebuie spus că demersul Conciliului nu este totuşi unul coerent, manifestând mai degrabă o perspectivă a compromisului în care chestiunea nu este tranşată, ci doar schiţată pentru dezvoltări ulterioare. De exemplu, *Lumen gentium* 23 afirmă deodată că *Biserica locală este formată după chipul celei universale* (ceea ce ar putea sugera că Biserica universală o precede pe cea locală) şi că *Biserica universală este constituită în* şi *prin* aceste Biserici locale (de unde ideea unei posteriorităţi a Bisericii univesrsale)[88]. Bineînţeles că astfel de afirmaţii au provocat multe confuzii şi dezbateri post-conciliare.

La nivel de terminologie, de asemenea, lucrurile nu sunt clare: în textele Vatican II găsim atât expresia *Ecclesia particularis*, cât şi cea de *Ecclesia localis* pentru a desemna fie dieceza (*LG*, *CD*), fie Bisericile autocefale ortodoxe (*UR*). Pentru lectorul ortodox, la o

---

[86] Y. CONGAR, „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II", în vol. *Les Eglises après Vatican II*, p. 124. Cf., de asemenea, *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, 1984, unde, la pagina 15, teologul dominican afirmă nonşalant că Vatican II a „fecundat teologia, dar i-a lăsat sarcina unor gestaţii dificile".

[87] Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 233. A se vedea în acest sens LG 13: „Acest caracter de universalitate care împodobeşte poporul lui Dumnezeu este darul Domnului însuşi, prin care Biserica catolică tinde în mod eficace şi perpetuu spre adunarea întregii omeniri cu toate bunurile sale sub conducerea lui Hristos, în unitatea Duhului său".

[88] „Fiecare episcop, la rândul său, este pricipiul vizibil şi fundamentul unităţii în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii universale; în aceste Biserici particulare constă şi din ele este constituită Biserica Catolică, una şi unică" (LG 23).

primă vedere expresiile sunt interşanjabile între ele. Pentru teologii romano-catolici, însă, lucrurile sunt mai profunde şi arată un fond eclesiologic special pe care s-a edificat fiecare dintre aceste expresii.

De exemplu, unii dintre teologii catolici afirmă că expresia *Ecclesia particularis* ar însemna o Biserică în particularitatea ei geografică, culturală, istorică sau lingvistică, ceea ce ar corespunde într-un fel cu patriarhatele orientale. *Ecclesia localis* în acest caz ar reprezenta dieceza/eparhia condusă de episcopul locului. Pe de altă parte, alţi teologi romano-catolici au încercat o poziţionare semantică opusă. Astfel, teologul iezuit Henri de Lubac susţinea distincţia dintre „Biserica particulară", care ar fi încredinţată unui episcop, şi „Biserica locală", ca regrupare geografică, culturală, istorică a diferitelor Biserici particulare între ele în scop misionar[89] şi pe care o regăsim deja în Decretul cu privire la misiunea pastorală a episcopilor în Biserică a Conciliului, *Christus Dominus*: „Dieceza este o parte din poporul lui Dumnezeu, încredinţată păstoririi unui episcop ajutat de preoţii săi, astfel încât, adunată în jurul păstorului ei şi unită de el prin evanghelie şi Euharistie în Duhul Sfânt, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă şi acţionează Biserica lui Hristos una, sfântă, catolică şi apostolică" (nr. 11). Această din urmă dezvoltare eclesiologică a fost preluată de magisteriul romano-catolic şi promovată în documentele publicate posterior Conciliului. De exemplu, *CIC*-ul (*Codex Iuris Canonici*) din 1983 sau Sinodul episcopilor din 1985[90] sau documentele Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei

[89] Cf. Henri de LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris, 1971.

[90] Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, „Thèmes choisis d'ecclésiologie. Rapport de la Commission théologique internationale à l'occasion du XXe anniversaire de la clôture du Concile Vatican II", în *La Documentation Catholique*, nr. 1909/1986, pp. 57-73. Multe din opţiunile Codului de Drept Canonic au fost apreciate chiar de teologii catolici ca manifestând un recul faţă de cele ale Conciliului Vatican II. Cf. P. TIHON, „L'Eglise", în vol. *Histoire des dogmes*, sous la direction de B. Sesboué, tome III, « Les signes du salut », Desclée, Paris, 1995, p. 538.

referitoare direct la problematica studiată, cum ar fi scrisoarea *Communionis notio*, utilizează expresiile în maniera propusă de Henri de Lubac[91]. Ambiguitatea terminologică din textele Vatican II a permis, de fapt, accentuarea ulterioară a unei tensiuni între Biserica universală şi dieceză, înţeleasă ca Biserică particulară.

Partizan militant al primei delimitări semantice arătate mai sus, teologul dominican Hervé Legrand atrage atenţia asupra pericolului alterării sensului iniţial dat de conciliarii de la Vatican II[92]. El arată că în limbile latine există o diferenţă între cuvintele *pars* (de unde derivă termenul „particular", antonimul lui universal) şi *portio*. De aceea, unii teologi romano-catolici implicaţi în dialogul ecumenic, care se doresc continuatori ai spiritului Consiliului Vatican II şi care au sesizat acestă diferenţă, refuză să înţeleagă dioceza ca *pars* (parte din Biserică) şi utilizează noţiunea de *portio* (care ar conţine în sine toată natura întregului)[93]. Pe de altă parte, este evident că problema se datorează, de

---

[91] A se vedea şi definiţia dată în *Catehismul* Bisericii Romano-Catolice, nr. 833: „Prin Biserica particulară, care este dieceza, se înţelege o comunitate de credincioşi creştini în comuniune în credinţă şi sacramente cu episcopul lor hirotonit în succesiunea apostolică (Cf. CD 11; CIC, can. 368-369; CCEO 177, 1; 178; 311, 1; 312). Aceste Biserici particulare sunt formate „după chipul Bisericii universale; în ele şi din ele este constituită Biserica catolică, una şi unică" (LG 23)".

[92] Cf. H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l'Eglise catholique depuis Vatican II", în *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1999, pp. 277-308. Cf. de asemenea: „La catholicité des Eglises locales", în *Enracinement et universalité*, Desclée, Paris, 1991, pp. 159-183; „Le développement d'Eglises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles", în vol. *Les Eglises après Vatican II*, ed. G. Alberigo, Beauchesne, Paris, 1981, pp. 149-184; „Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles et chantiers actuels de recherche", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 85 (2001), 461-509; „L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe", în rev. *Istina*, 51 (2006), pp. 354-374.

[93] De exemplu, într-o *porţie* de tort e toată natura tortului, pe când roata de rezervă a unui autovehicul nu este decât *parte* din el.

asemenea, faptului că punctul de plecare pentru dezvoltarea teologiei Bisericii locale (particulare) era tocmai Biserica universală. De unde concluzia că o astfel de perspectivă nu favorizează recunoaşterea deplină a Bisericii locale.

Pentru a pune capăt disputelor teologice, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, în scrisoarea *Communionis notio* publicată în 1992, preia opţiunea dicutabilă din Codul de drept canonic şi o dezvoltă ca premisă eclesiologică: „*Biserica lui Hristos, pe care o mărturisim în Crez ca fiind Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică, este Biserica universală, adică comunitatea universală a ucenicilor Domnului, care devine prezentă şi activă în particularitatea şi diversitatea persoanelor, grupurilor, epocilor şi locurilor. Printre aceste multiple expresii particulare ale prezenţei mântuitoare a Bisericii celei Una a lui Hristos se găsesc, începând cu vremea apostolilor, acele entităţi care sunt în ele însele Biserici, deoarece, deşi ele sunt realităţi particulare, Biserica universală este prezentă în ele cu toate elementele ei esenţiale. Ele sunt, în consecinţă, constituite "după chipul Bisericii universale"* ...[94]". Apoi, printr-o speculaţie care a dat naştere multor polemici, cardinalul Joseph Ratzinger, pe atunci preşedintele congregaţiei sus-amintite, dezvoltă ideea unei Biserici universale, mamă şi izvor al celorlalte Biserici: „*în mod ontologic,... Biserica cea Una şi Unică... dă naştere Bisericilor particulare ca propriilor sale fiice. Biserica universală se exprimă în Bisericile particulare, este mama acestora şi nu produsul Bisericilor particulare... Născându-se în şi din Biserica universală, din ea şi în ea îşi au ele eclesialitatea lor*". În consecinţă, formula folosită de Conciliul II Vatican: „*Biserica în şi din Biserici* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) *este inseparabilă de cealaltă formulă: Bisericile în şi din Biserica* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)"[95].

---

[94] *Communionis notio*, §7. A se vedea şi studiul lui J. RATZINGER, „Eglise universelle et Eglise particulière. La charge épiscopale", pp. 27-40; în care dezvoltă ideea priorităţii slujirii universale asupra slujirilor locale.

[95] *Communionis notio* §9. Spre deosebire de acest demers, teologul german Walter Kasper accentuează faptul că Bisericile locale nu sunt diviziuni ale celei universale şi susţine că Biserica locală şi cea universală se includ

Se poate observa, din aceste enunţuri, o accentuare puternică a Bisericii universale ca realitate eclesiologică *superioară ontologic* şi *anterioară cronologic* oricărei Biserici locale, existente prin ea însăşi în afară de orice Biserică locală[96].

Se pare că, pe lângă o evidentă ţintă ecumenică, miza principală a afirmaţiilor Curiei este tocmai tensiunea apărută în sânul teologiei romano-catolice. Împotriva tendinţelor de a relativiza centralismul roman şi de a considera teologic Biserica catolică drept o comuniune de Biserici locale, Ratzinger a vrut să reafirme înainte de toate preeminenţa Bisericii universale condusă de episcopul Romei în faţa Bisericilor locale (diocezane) şi a conferinţelor episcopale[97]. Pentru că, dacă am urma logica lui *Communionis notio*, atunci putem spune că teologi precum Rahner, Congar, Tillard, Kasper, Legrand şi mulţi alţii s-au înşelat în privinţa deschiderii manifestate de Conciliul II Vatican cu privire la unitatea Bisericii dintr-o perspectivă comunională[98].

Merită să amintim aici că *Documentul de la Munchen* al Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică din care făcea parte şi Joseph Ratzinger, pe atunci episcop de Munchen, semnat cu zece ani înainte de *Communionis notio*, în 1982, afirma nici mai mult nici mai puţin că Biserica una este

reciproc. Cf. W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 158, Cerf, Paris, 1990, p. 404.

[96] Henri DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, p. 54.

[97] Cf. A. BIRMELE, „Dominus Iesus et la Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification", în rev. *Positions luthériennes*, nr. 1/2001, p. 148.

[98] Ne situăm aici în centrul problematicii legitimităţii şi coerenţei interpretării textelor Conciliului II Vatican. „Deriva" abordărilor teologice citate mai sus este percepută de Curia romană ca arătând „o înţelegere insuficientă a Bisericii ca *taină a comuniunii*, căci acestea nu armonizează în mod corect conceptul de *comuniune* cu conceptele de *Popor al lui Dumnezeu* şi *Trup al lui Hristos*, şi acordă puţină importanţă raportului dintre Biserica înţeleasă sub aspectul de *comuniune* şi Biserica – *sacrament*". Cf. *Communionis notio*, §1. Cf., de asemenea, studiului lui Jérôme HAMER, „L'Eglise particulière, présence locale de l'Eglise universelle", în vol. *In necessariis unitas*, Cerf, 1984, pp. 209-220; în care autorul îşi însuşeşte tezele cardinalului Ratzinger enunţate mai sus.

comuniune de Biserici locale: *„deoarece Dumnezeu unul şi unicul este comuniune de trei Persoane, Biserica una şi unică este comuniune de mai multe comunităţi, iar Biserica locală comuniune de persoane. Biserica una şi unică se identifică cu koinonia Bisericilor. Unitate şi multiplicitate apar astfel legate atât de mult încât una nu ar putea exista fără cealaltă"*[99].

Bineînţeles, se poate înţelege până la un anumit punct, în textele Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, grija de a feri Biserica Romano-Catolică deodată de pericolul naţionalismului eclesial şi de o supraevaluare a pluralismului local, însă pe de altă parte nu se poate să nu observăm o anumită tendinţă de omogenizare şi de centralizare puternică a eclesiologiei romano-catolice.

Dintr-o altă perspectivă, utilizarea noţiunilor de *universal – particular – local* aplicate Bisericii presupun şi o importantă miză intercreştină. Aceasta a devenit o evidenţă în ultimile decenii, când Curia romană a ţinut să precizeze „terminologia corectă teologic"[100] cu referire, de exemplu, la utilizarea expresiei de *Biserici surori* aplicate la marile familii confesionale. Această expresie o găsim de altfel chiar folosită în Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, al Conciliului II Vatican şi aplicată Bisericilor locale ortodoxe (§14). Expresia a fost apoi transpusă de papa Paul al VI-lea şi patriarhul Athenagoras al Constantinopolului în corespondenţa şi declaraţiile oficiale referitoare la relaţiile dintre Biserica Romei şi cea de Constantinopol.

Fondându-se pe ezitările terminologice ale Conciliului Vatican II, documentele Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei:

---

[99] MÜNCHEN III, 2. Fondând unitatea în diversitate pe dogma trinitară, W. Kasper afirmă că „nici unul din aceşti doi poli [Biserici particulare – Biserică universală] nu pot fi reduşi unul la celălalt. Această unitate în tensiune este fundamentul unităţii în *communio*". Cf. KASPER, *La Théologie et l'Église*, p. 404.

[100] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Notă cu privire la expresia „Biserici Surori"*, Roma, 30 iunie 2000. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, nr. 2233/1er oct. 2000, pp. 823-825. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*.

*Communionis notio* din 1992, *Nota cu privire la expresia „Biserici surori"* din iunie 2000, *Dominus Jesus* din august 2000[101] sau *Răspunsurile* din 2007[102] subliniază la unison faptul că Bisericile ortodoxe sunt Biserici particulare[103]. Aceasta tocmai pentru a le pune în opoziţie cu Biserica universală, identificată cu Biserica romană.

*Nota cu privire la expresia „Biserici surori"* din iunie 2000, trimisă înainte doar cu o lună de reluarea dialogului dintre catolici şi ortodocşi (la Baltimore), spune multe despre intenţiile Curiei. Această scrisoare face un scurt istoric al utilizării noţiunii de „Biserici surori" folosită în cadrul relaţiilor dintre ortodocşi şi catolici, plecând de la Conciliul II Vatican, trecând prin apropierile realizate de papa Paul al VI-lea şi patriarhul Athenagoras şi până la enciclicele lui Ioan Paul al II-lea care confirmă această alegere. Cu toate acestea, Ratzinger concluzionează partea istorică a scrisorii printr-o afirmaţie

[101] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Declaraţia "Dominus Iesus" despre unicitatea şi universalitatea mântuirii în Iisus Hristos şi în Biserică*, Roma, 06 august 2000. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, nr. 2233/1er oct. 2000, pp. 812-822. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*.

[102] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Răspunsuri la întrebări privind anumite aspecte ale doctrinei Bisericii*, Roma, 29 iunie 2007. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, nr. 2385/05 août 2007, pp. 717-719. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*.

[103] *Unitatis redintegratio* 14 subliniază faptul că în Orient „există *Biserici particulare* sau locale înfloritoare, printre care primul loc îl deţin Bisericile patriarhale şi dintre care multe se mândresc că au fost întemeiate chiar de către apostoli. De aceea, la orientali a existat şi există preocuparea şi grija deosebită de a păstra, în comuniune de credinţă şi de iubire, acele relaţii frăţeşti care trebuie să domnească între *Bisericile locale*, ca între surori". Totuşi, acelaşi Decret despre ecumenism, la nr. 18 vorbeşte clar despre Biserica Orientală şi Biserica Occidentală punându-le astfel pe acelaşi nivel: „Sfântul Conciliu speră că, surpându-se peretele ce desparte Biserica Răsăriteană de cea Apuseană, se va ajunge până la urmă la un singur locaş întărit pe piatra din capul unghiului, Hristos Iisus, care va face din cele două una". A se vedea şi analiza critică a eclesiologiei Vatican II faţă de Biserica Ortodoxă a părintelui E. LANNE, „Eglises unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable", în rev. *Irénikon*, 48 (1975), pp. 322-342.

„suprinzătoare"[104], corectând papii citaţi[105] şi afirmând că utilizarea acestei expresii în dialogul catolico-ortodox marchează o anumită imprudenţă, deoarece noţiunea de Biserici surori nu poate fi aplicată decât „Bisericilor particulare între ele"[106].

De fapt, ideea susţinută constant de Ratzinger este că Bisericile Ortodoxe pot fi considerate într-adevăr Biserici surori, dar situându-le într-un plan secundar: adică rapotându-le la Bisericile particulare catolice[107] şi nu la Biserica catolică în întregime[108]. Ratzinger doreşte „evitarea folosirii formulelor precum *„cele două Biserici ale noastre"*, pentru că ele sunt surse de neînţelegeri şi

---

[104] Cf. analiza făcută de A. BIRMELE, în „Dominus Iesus et la Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification", p. 146-147.

[105] Paul al VI-lea vorbea astfel despre o „Biserică a lui Hristos universală şi sfântă" care înglobează cele „două Biserici surori". Cf. Paul VI, bref *Anno ineunte* du 25 juillet 1967 à l'occasion du 19e centenaire du martyre des apôtres Pierre et Paul; text în « Tomos Agapis », Rome-Istanbul, 1971, nr. 176, p. 386; citat de Y. CONGAR, în *Diversité et communion*, Cerf, Paris, 1982, pp. 109-113; a se vedea în special capitolul: « Eglise orthodoxe et Eglise catholique romaine *Eglises-sœurs* », pp. 126-137. Părintele benedictin Emmanuel LANNE a comentat această bulă a papei Paul al VI-lea în studiul său: „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis", în rev. *Istina*, 20 (1975), pp. 47-74. Vezi şi Frère Patrice MAHIEU o.s.b., *Paul VI et les Orthodoxes*, Cerf, Paris, 2012. Yves Congar este de fapt iniţiatorul folosirii în vocabularul ecumenic a expresiei reluate de câteva ori şi de papa Ioan-Paul al II-lea: unica Biserică a lui Hristos respiră prin cei „doi plămâni". În 1952, el spunea, referindu-se la Răsăritul şi Apusul creştin, că teologia este cu adevărat „catolică" atunci când, precum un organism sănătos, respiră adânc folosindu-şi ambii plămâni.

[106] Cf. *Notă cu privire la expresia „Biserici Surori"*, §10: „în sensul propriu, *Biserici surori* sunt numai Bisericile particulare între ele (sau grupările de Biserici particulare, ca de exemplu Patriarhiile între ele sau Provinciile eclesiale între ele)".

[107] *Răspunsuri la întrebări privind anumite aspecte ale doctrinei Bisericii*, - Răspuns la a IV-a întrebare. Aceasta poate fi una din explicaţiile renunţării în 2006 la titlul de Patriarh al Occidentului. Reducerea la plural a Ortodoxiei convine de minune magisteriului romano-catolic pentru a exprima faptul că Bisericile ortodoxe sunt Biserici particulare, care nu pot emite pretenţii de universalitate.

[108] Vezi critica lipsei de claritate a textelor Vatican II cu privire la subiectul tratat la J.M.R. TILLARD, „Œcuménisme et Eglise catholique", în *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), pp. 43-67.

confuzie teologică: ele implică, dacă sunt aplicate Bisericii Catolice şi ansamblului Bisericii Ortodoxe (sau unei Biserici Ortodoxe), o pluralitate nu numai la nivelul Bisericilor particulare, ci şi la cel al Bisericii celei una, sfântă, catolică şi apostolică, proclamată în Simbolul de credinţă, şi a cărei existenţă este astfel pusă la îndoială"[109]. De aceea, cum am văzut mai sus, *Communionis notio* introduce opoziţia radicală între Bisericile particulare şi Biserica universală, ultima fiind înţeleasă ca o *„realitate ontologic şi cronologic prealabilă oricărei Biserici particulare individuale"*[110].

În aceste enunţuri putem situa, de fapt, principala divergenţă dintre cele două perspective eclesiologice: cea occidentală şi cea orientală, cu consecinţe în articularea dintre primat şi sinodalitate în Biserică.

Mai întâi se observă că Biserica romană se consideră pe sine însăşi a fi Biserică universală[111], izvor al eclesialităţii şi mamă a celorlalte Biserici[112]. În consecinţă, episcopul Romei este într-un fel

---

[109] *Notă cu privire la expresia "Biserici Surori"*, §11.

[110] *Communionis notio*, §9. *Nota cu privire la expresia "Biserici Surori"*, §10, afirmă nici mai mult nici mai puţin decât că „Trebuie să fie întotdeauna clar, chiar şi atunci când expresia *Biserici surori* este folosită în acest sens propriu, că Biserica universală, una, sfântă, catolică/sobornicească şi apostolică nu este *sora*, ci mama tuturor Bisericilor particulare". Documentul de la München de acord teologic sublinia însă: „Deoarece Hristos est unul pentru mulţi, tot aşa în Biserică, care este Trupul Său, unul şi mulţi, universalul şi localul sunt în mod necesar simultane". Cf. MÜNCHEN III, 2.

[111] Cf. Y. CONGAR, „De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle", în vol. *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, sous la direction d'Y. Congar et B.D. Dupuy, coll. « Unam sanctam » 39, Cerf, Paris, 1962, pp. 227-260.

[112] Având în vedere pretenţiile din ce în ce mai mari ale autorităţii papale, la începutul secolului al XIII-lea, patriarhul de Constantinopol Ioan Camateros (1198-1206) îi scria papei Inocent al III-lea: „Unde găseşti tu că în Sfintele Evanghelii Hristos a spus că Biserica romanilor este capul şi o mamă universală şi cea mai catolică dintre toate Bisericile din cele patru puncte cardinale; sau în care Sinod ecumenic s-a decis ceea ce susţineţi voi referitor la Biserica voastră? [...] Nu datorită acestor lucruri Roma este mama celorlalte Biserici, ci aşa cum există cinci mari Biserici cu demnitate patriarhală, cea a Romei este prima dintre surori egale [...] Deci Biserica romanilor are întâietate, este prima dintre celelate Biserici, care, ca surori (*adelphôn*) egale în *timè*, sunt născute din acelaşi tată ceresc de la care,

nu atât episcopul Bisericii locale a Romei, ci episcopul Bisericii universale. Ar trebui amintit aici de faimoasa expresie utilizată de papi pentru semnarea documentelor conciliilor. Chiar mai aproape de noi, la Vatican II, papa Paul al IV-lea semnează nici mai mult nici mai puţin decât ca: *episcopus ecclesiae catholicae*[113].

Apoi, trebuie spus că în eclesiologia ortodoxă nu se foloseşte deocamdată expresia de *Biserică particulară.* Ortodocşii vorbesc în general de *Biserică locală*, fie că se referă la o eparhie, fie la o Biserică ortodoxă autonomă sau autocefală. Din punct de vedere ortodox, această expresie nu poate fi folosită în sens confesional, aşa cum ar dori unii teologi protestanţi, adică desemnând Biserica catolică, sau Biserica Ortodoxă sau Biserica protestantă. Această aplicare la marile familii confesionale a provocat, de altfel, o reacţie comună a ortodocşilor în răspunsul pregătit la studiul Comisiei Credinţă şi Constituţie a Consiliului Mondial al Bisericilor „Natura şi misiunea Bisericii", în care se precizează că *„ortodocşii înţeleg expresia „Biserici locale" mai întâi şi înainte de toate într-un sens intra-ortodox (de exemplu, Bisericile de Constantinopol, Alexandria, Antiohia etc. şi/sau eparhiile lor locale)"* [114].

Nu în ultimul rând, ortodocşii înţeleg, pe de o parte, Biserica universală mai mult ca Biserică sobornicească iar, pe de altă parte, şi Biserica locală este pentru ei tot sobornicească.

---

portivit Scripturilor, provine toată paternitatea în cer şi pe pământ". Citat de Y. CONGAR, în *Diversité et communion*, pp. 128-129.

[113] După Vatican II, există teologi catolici care propun interpretări care subliniază sensul interior al noţiunii de catolicitate. Pentru ei, *episcopus Ecclesiae catholicae* ar însemna nu atât „episcopul Bisericii universale", cât „episcopul Bisericii autentice", care este la Roma. Cf. H. MAROT, „Note sur l'expression « Episcopus Ecclesiae catholicae »", în vol. *La collégialité épiscopale*, introd. par Y. CONGAR, coll. « Unam Sanctam » n° 52, Cerf, Paris, 1965, pp. 94-98.

[114] INTER-ORTHODOX CONSULTATION for a Response to the Faith and Order Study: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198, 2005 WCC), Agia Napa/Paralimni, Cyprus, 2-9 March 2011, §11. Poate fi consultat la: https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/NapaReport.pdf.

Aceasta face ca cele două realităţi eclesiale să nu fie într-o relaţie de opoziţie[115], ci de conţinere şi manifestare reciprocă.

În acest context, poate că ar mai merita amintit un aspect subliniat demult de părintele Stăniloae, care e considerat de unii comentatori ca manifestând o critică îndârjită împotriva doctrinei magisteriale romano-catolice. Poate că astăzi critica sa cu privire la teologia latină pare uneori depăşită şi, în consecinţă, fără obiect. Totuşi, credem că reacţiile lui n-au fost provocate dintr-un act de desconsiderare faţă de Vatican II, dacă ar fi să luăm un exemplu. Ci mai ales pentru că a realizat faptul că învăţătura care sfârşeşte a fi aceptată prin procesul receptării eclesiale, diferit faţă de cel ortodox, nu este neapărat cea a textelor conciliare, ci cea a interpretărilor care se impun ulterior. Tocmai asupra acestui pericol atrage atenţia părintele, apreciind în acelaşi timp eforturile făcute pentru depăşirea obstacolelor. Astfel, către sfârşitul anilor 1960 (la doar câţiva ani după Vatican II), Părintele publică un studiu privitor la *posibilitatea intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul Mondial al Bisericilor*[116]. Dezvoltată într-un spirit polemic, teza centrală a studiului era că Biserica Romano-Catolică (aşa cum se prezenta ea atunci) n-ar putea integra CMB-ul fără să-i modifice structura, căci ea nu s-ar mulţumi să se considere o *Biserică-partener* al celorlalte în mişcarea ecumenică. De altfel, Biserica Romano-Catolică nu este membră în mod oficial a nici unui organism ecumenic de dialog multilateral, ea dezvoltându-şi propriul dialog bilateral cu celelalte Biserici şi comunităţi eclesiale. O concepţie diferită de o parte şi de cealaltă a unităţii în diversitate, a sobornicităţii Bisericii, constituie în ochii părintelui Stăniloae diferenţa eclesiologică fundamentală între catolici şi ortodocşi. La aproape treizeci de ani după studiul Părintelui, cardinalul Ratzinger, în Declaraţia *Dominus Jesus*, nu face însă decât să confirme temerile teologului român.

[115] A se vedea capitolul despre „Sobornicitatea Bisericii".

[116] „Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, 21 (1969), nr. 1, pp. 127-136.

În concluzie, dacă ne este permisă o reducere simplistă cu privire la cele două perspective, catolică şi ortodoxă, pe de o parte găsim tensiunea dintre *Biserica universală* şi *Biserica particulară*, pe de altă parte cea între *Biserica locală* şi *Biserica întreagă*. În primul caz se poate observa cu uşurinţă o supremaţie efectivă a Bisericii universale care încearcă să atenueze sau să limiteze eclesialitatea Bisericii particulare; în cel de-al doilea, se manifestă cu evidenţă o anumită autosuficienţă a Bisericii locale, care tinde să nesocotească sobornicitatea Bisericii manifestată prin comuniunea la nivelul Bisericii întregi. Articularea aceasta diferită între local şi universal are repercusiuni în organizarea sau structura instituţională şi canonică a Bisericilor[117].

## Sinodalitatea episcopatului în comuniunea Bisericilor

„Întrucât Biserica îşi revelează catolicitatea în adunarea liturgică (*synaxis*) a Bisericii locale, această catolicitate trebuie să se manifeste într-o comuniune cu celelalte Biserici, care mărturisesc aceeaşi credinţă apostolică şi împărtăşesc aceeaşi structură eclesială fundamentală, începând cu cele vecine, în virtutea răspunderii lor comune pentru misiune în regiunea lor (cf. Documentele Munchen, III, 3 şi Valaamo, nr. 52 şi 53)", au afirmat împreună teologi romano-catolici şi ortodocşi în *Documentul de la Ravenna* al Comisiei mixte de dialog[118]. O astfel de comuniune efectivă între mai multe Biserici locale, fiecare din ele fiind Biserica

[117] Cf. Ioan ICĂ jr, „Papa renunţă la titlul de „Patriarh al occidentului". Semnificaţiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani", în rev. *Studii Teologice*, nr. 4/2006, pp. 178-185.

[118] COMISIA MIXTĂ INTERNAŢIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ, *Consecinţele eclesiologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate şi autoritate*, Ravenna, 13 octombrie 2007, nr. 22 (citat mai jos RAVENNA). Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

catolică dintr-un loc anume, se exprimă în primul rând prin sinodalitatea episcopatului[119].

Eclesiologia euharistică, centrată pe Biserica locală şi pe fundamentul său sacramental, arată, pe de o parte, rolul central pe care-l are episcopul în cadrul eparhiei sale, iar pe de altă parte importanţa misiunii sale de a asigura comuniunea Bisericii sale cu celelalte în unitatea Bisericii răspândită în lume: „în pastoraţia lui, fiecare episcop e judecător şi responsabil înaintea lui Dumnezeu pentru treburile eparhiei lui (cf. Sfântul Ciprian, *Epistola 55*, 21); el este însă păzitorul catolicităţii Bisericii sale locale şi trebuie să aibă grijă mereu să promoveze comuniunea cu celelalte Biserici"[120].

Din punct de vedere ortodox, sinodalitatea episcopatului manifestă comuniunea Bisericilor locale, pentru că episcopul în sinod „întrupează"[121] sau reprezintă Biserica locală[122]: *„episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop"* (Sf. Ciprian al Cartaginei). Astfel, episcopul *manifestă şi atestă* în acelaşi timp *identitatea Bisericii locale* în Biserica întreagă.

Sinodalitatea episcopatului se distinge de sobornicitatea generală a Bisericii, dar trebuie totdeauna considerată în complementaritate cu ea. În acelaşi timp, sistemul sinodal este o condiţie indispensabilă a sobornicităţii Bisericii, pentru că prin acesta, „catolicitatea Bisericii locale este garantată şi protejată"[123]. După cum spune

---

[119] Documentul de la Ravenna spune că această comuniune între Bisericile locale se exprimă prin anumite practici, şi anume: „participarea episcopilor scaunelor vecine la hirotonia unui episcop pentru o Biserică locală; invitaţia adresată unui episcop dintr-o altă Biserică de a concelebra la Liturghia (*synaxis*) Bisericii locale; invitaţia extinsă credincioşilor acestor alte Biserici locale de a participa la masa euharistică; schimbul de scrisori cu ocazia unei hirotonii; şi oferirea de asistenţă materială", RAVENNA, nr. 23.

[120] RAVENNA, nr. 26.

[121] Métropolite Jean de Pergame, *L'Eglise et ses institutions*, Cerf, Paris, 2011, p. 185.

[122] Instituţia sinodală manifestă unitatea episcopatului ortodox la nivel regional sau patriarhal şi sperăm să o manifeste şi la nivel ecumenic, nu doar în mod extraordinar, ci mai ales ordinar.

[123] Métropolite Jean de Pergame, *L'Eglise et ses institutions*, p. 220.

mitropolitul Ioannis Zizioulas, „elementul primordial al conţinutului eclesiologic al instituţiei sinodale este că această instituţie este chemată să menţină echilibrul între, pe de o parte Biserica locală, în calitate de subzistenţă a Bisericii catolice în integralitatea sa, şi, pe de altă parte, „Biserica catolică răspândită în tot universul", care constituie unitatea Bisericilor „răspândite în spaţiu" într-un singur trup"[124].

Din perspectivă romano-catolică, învăţătura despre *sinodalitatea* episcopală, fondată pe eclesiologia comuniunii ierarhice, a fost una din doctrinele cele mai discutate după Conciliul Vatican II[125].

Trebuie să spunem că vom folosi în continuare expresia de „colegiu"[126] al episcopilor pentru fidelitatea faţă de textele romano-catolice citate, deşi el nu corespunde în totalitate cu ceea ce numim în Ortodoxie „sinod" al episcopilor. *Colegialitatea* şi *sinodalitatea* nu se acoperă în întregime. În cel mai rău caz, putem accepta colegialitatea episcopilor ca pe un rezultat al sinodalităţii. Însă, pentru ortodocşi, episcopii adunaţi în sinod reprezintă comunităţile lor în comuniunea Bisericii întregi purtându-le într-o oarecare măsură în ei. Pe de altă parte, vom vedea mai jos că noţiunea de colegialitate convine mai mult din punctul de vedere al unei eclesiologii universaliste şi primaţiale „de sus", aşa cum este promovată ea de Biserica Romano-Catolică.

În Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* întâlnim dezvoltat subiectul colegialităţii episcopale în paragrafele 19-

---

[124] Métropolite Jean de Pergame, *L'Eglise et ses institutions*, p. 189.

[125] *Lumen gentium* ignoră de fapt termenul de *sinodalitate*, folosindu-l pe cel de *colegiu/colegialitate*. A se vedea analiza profesorului H. LEGRAND, „Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75 (1991), pp. 545-568.

[126] În timpul Conciliului Vatican II, teologul grec N. Nissiotis, observator la Conciliu, a criticat folosirea termenilor de colegiu/colegialitate arătând inconsistenţa lor. Cf. Nikos NISSIOTIS, "The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It," *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965), p. 42.

27. Teologul Joseph Ratzinger arăta că în textele Conciliului există două modele diferite de a structura ideea de colegialitate: *o colegialitate „de sus" şi una „de jos"*[127]. Primul model ia ca punct de plecare Biserica universală, care este condusă de colegiul episcopilor, având în frunte pe papă. Episcopii sunt membri ai colegiului nu pentru că sunt întâistătători ai unei Biserici particulare, ci dimpotrivă, devin conducători ai unei Biserici particulare deoarece sunt membri ai colegiului[128]. Al doilea model al colegialităţii descris de Ratzinger pleacă de jos, de la Biserica particulară şi manifestă viziunea eclesiologică a primului mileniu creştin. Conform acestei perspective, Biserica universală nu este o unitate abstractă, ci o comuniune eclesială, o comuniune care reprezintă principiul colegialităţii. Comuniunea Bisericilor particulare se manifestă prin comuniunea episcopilor între ei şi cu papa în cadrul colegiului. În calitate de administrator al unei Biserici particulare în comuniune cu celelalte, el este, de asemenea, membru al colegiului. În această comuniune eclesială, papa, ca episcop al Bisericii locale din Roma, deţine un primat al comuniunii. Slujirea sa este de reprezentare şi menţinere a unităţii în cadrul comuniunii universale a Bisericilor locale. Comuniunea papei şi a episcopilor este semnul comuniunii Bisericilor iar acestea, la rândul lor, expresia comuniunii credincioşilor.

---

[127] Cf. J. RATZINGER, „La collégialité épiscopale. Développement théologique", în vol. *L'Eglise de Vatican II. La Constitution dogmatique sur l'Eglise*, sous la direction de G. Barauna, tome III, Cerf, Paris, 1966, pp. 775-778.

[128] Karl Rahner se numără printre promotorii unei asemenea viziuni care se susţine pe presupunerea că succesiunea apostolică nu este particulară, ci colegială. Joseph Ratzinger dezvoltă o perspectivă similară atunci când afirmă că „devii episcop... intrând în comuniunea episcopilor. Adică, în esenţă, slujirea episcopală există totdeauna în pluralitate, într-un Noi, care singur dă semnificaţie Eu-lui individual. A intra în funcţia ierarhică, căreia i-a fost încredinţată grija de a veghea ordinea în Biserică, înseamnă să te inserezi într-un Noi, care prelungeşte moştenirea apostolică". Cf. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 116.

Cele două tipuri de colegialitate prezente în textele Vatican II sunt de fapt rezultatul eforturilor de a articula conceptul de *communio* pe viziunea *juridică-piramidală* a Bisericii care predomina în Biserica Romano-Catolică de mai bine de o mie de ani. Totuşi, textele care tratează legătura dintre primat şi colegiul episcopilor arată cât de dificilă a fost reorientarea Conciliului pentru a trece de la o „concepţie maximalistă a primatului la un primat al comuniunii"[129].

De altfel, fapt unic în iconomia Conciliului II Vatican, papa Paul al VI-lea a adaugat cu numai 2 zile înainte de votul final al Constituţiei *Lumen gentium* (pe 18 noiembrie 1964) faimoasa *Nota explicativa praevia* cu o *Nota bene*. Pentru a reconcilia minoritatea episcopilor, care vedea în promovarea conciliarităţii o revenire periculoasă la conciliarism, papa ţine să precizeze modul în care trebuie înţeleasă colegialitatea în locurile disputate, mai ales în raportul său cu papa. Se spune, de exemplu, că „paralelismul dintre Petru şi ceilalţi apostoli, pe de o parte, şi supremul pontif şi episcopi, pe de altă parte, nu implică transmiterea puterii extraordinare a apostolilor urmaşilor lor şi nici, după cum e evident, o *egalitate* între capul şi membrii colegiului, ci numai o *proporţionalitate* între prima relaţie (Petru – apostoli) şi cea de-a doua (papa – episcopi)" (§1).

Dar şi în textul însuşi al Constituţiei dogmatice despre Biserică se întrevăd încercările de a reconcilia cele două curente de opinie. Conciliul face astfel apel la categorii juridice, distingând între *datorie, responsabilitate* (*munus/munera*) şi *putere* (*potestas*)[130]. *Munera* sunt conferite prin consacrare/hirotonie, dar nu pot fi exercitate ca *potestas* decât în virtutea comuniunii ierarhice cu capul colegiului[131].

---

[129] Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Cerf, Paris, 2001, p. 130. W. Kasper arată că noţiunea de „comuniune ierarhică" reprezintă o formulă de compromis care trimite către „juxtapunerea unei eclesiologii a comuniunii şi a unei eclesiologii a unităţii de tip juridic". Cf. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 402.

[130] Cf. analiza lui W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, pp. 401-402.

[131] Cf. LG 22 şi *Nota praevia* §2.

În această perspectivă, colegialitatea promovată de Vatican II este înțeleasă nu ca o inovație față de Vatican I, ci mai degrabă ca o completare doctrinară a celui din urmă[132].

Totuşi, problema este mai profundă şi trebuie văzută în perspectiva romano-catolică a tradiției vii a Bisericii. Este aproape imposibil astfel să se renunțe sau să se şteargă cu buretele tradiția celui de-al doilea mileniu creştin. De aceea, conciliarii au încercat o *sinteză* între paradigma primului mileniu şi cea din al doilea mileniu. Însă această sinteză nu a reuşit, obținîndu-se în schimb un fel de struțocămilă, adică o „suprapunere a eclesiologiilor cu accente diferite şi priorități diverse, care, paraîial, merg în sens contrar"[133].

În epocă, părintele Stăniloae era preocupat de subiect şi încerca să țină la curent publicul din România cu privire la dezbaterile conciliare. Astfel, într-un studiu-fluviu publicat în 1965, el analizează cu grijă învățătura despre colegialitate la Vatican II, pe care o pune în paralel cu cea a infailibilității[134]. Pentru el, textul amendat distruge în parte ideea colegialității susținută de marea majoritate a conciliarilor. Problema sa principală subzistă în faptul că textul nu vorbeşte doar despre o „comuniune" cu papa, cum fusese inițial propunerea din

[132] Pentru a sublinia această continuitate, în *Răspunsuri la întrebări privind anumite aspecte ale doctrinei Bisericii*, din 2007, Congregația pentru Doctrina Credinței citează pe papa Paul al VI-lea, care spunea într-o alocuțiune din 1963: „Cel mai bun comentariu pe care-l putem face este de a spune că această promulgare nu schimbă cu adevărat nimic din doctrina tradițională. Ceea ce a dorit Hristos, dorim şi noi. Ceea ce era, rămâne în continuare. Ceea ce Biserica a învățat timp de secole, învățăm şi noi" (*Răspuns la prima întrebare*).

[133] H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, p. 134. Un alt teolog catolic, Jean Rigal, afima la rândul său că Vatican II n-a realizat sinteza dintre eclesiologia sacramentală a comuniunii şi cea juridică a unității decât într-o manieră superficială. El s-a centrat prea mult asupra unei „delimitări de putere şi n-a înscris în mod clar colegialitatea episcopilor în interiorul colegialității Bisericilor şi al sinodalității întregului popor eclesial". Cf. Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 202, Cerf, Paris, 1997, p. 74.

[134] „Doctrina catolică a infailibilității la primul şi al doilea Conciliu Vatican", în rev. *Ortodoxia*, XVII (1965), 4, pp. 459-492.

timpul dezbaterilor, ci de o „comuniune ierarhică" a membrilor colegiului cu capul său, *condiţie sine qua non* a apartenenţei lor la colegiu. Părintele îşi manifestă dezamăgirea pentru faptul că Vatican II n-a reuşit legătura cu tradiţia primului mileniu creştin şi întărirea slujirii episcopale în Biserică. El citează în studiul său zeci de opinii ale episcopilor participanţi la Concilui şi care doreau să rupă cu tradiţia impusă în secolul al XIX-lea de primul Conciliu de la Vatican. Este evident că speranţa sa mergea către ideea unui echilibru între puterea papei şi cea a colegiului episcopilor. De aceea, teza propusă de asesorul Sfântului Oficiu (astăzi Congregaţia pentru Doctrina Credinţei), Mgr. Parente, pe 21 septembrie 1964, înainte de votul textului despre colegialitatea episcopală, chiar dacă insuficientă pentru teologul român, îi părea totuşi mai bună decât cea votată până la urmă. Amendamentul lui Parente afirma atât necesitatea ca episcopii să fie „în comuniune" cu papa pentru a putea face parte din colegiu, cât şi necesitatea pentru colegiu de a rămâne în comuniune cu papa. Teza lăsa totuşi posibilitatea în teorie ca o dată ce colegiul şi-ar fi manifestat dorinţa de a fi în comuniune cu papa, acesta din urmă n-ar fi putut să-i refuze comuniunea. Astfel, datorită faptului că iniţiativa aparţinea colegiului, papa ar fi asumat o atitudine pasivă, ceea ce ar fi reprezentat un fel de condiţionare a papei de către episcopi. De aceea, papa, prin *Nota praevia*, a ţinut să precizeze că nu este suficientă doar o comuniune „morală" cu el, ci trebuie să existe una „ierarhică", adică o dependenţă ierarhică, care se manifestă prin acte jurisdicţionale ale papei (§2-3). În consecinţă, intercondiţionarea reciprocă dorită de majoritatea conciliarilor n-a îmbrăcat până la urmă decât un sens: cel de la papă spre colegiu.

În cel de-al treilea capitol al Constituţei dogmatice despre Biserică, intitulat: *Constituţia ierarhică a Bisericii*, se simte într-adevăr cu putere moştenirea primului Conciliu de la Vatican. Se vorbeşte aici aproape exclusiv în citări de la Vatican I. În loc să fie puse în valoare ideile de *reciprocitate şi interioritate reciprocă între primat şi colegialitate*,

noțiunea de *communio hierarchica* și dezvoltarea ei magisterială ulterioară subliniază „subordonarea episcopilor, totala libertate a lucrării papei și faptul că în exercitarea puterii sale colegiul episcopilor depinde de consimțământul papei"[135]. Astfel, Vatican II reafirmă că *„pontiful roman, în virtutea misiunii sale de vicar al lui Hristos și păstor al întregii Biserici, are în Biserică puterea deplină, supremă și universală, pe care o poate exercita totdeauna în mod liber"* (LG 22). Împreună cu această insistență unilaterală asupra libertății totale a papei este păstrată în textele Vatican II și concepția jurisdicției în termeni de suveranitate[136].

Problema fundamentală în dinamica post-conciliară rămâne deci articularea nereuşită de către Vatican II a slujirii papei în cadrul colegiului episcopilor[137]. Putem afirma că papa este cap al colegiului în calitatea sa de membru al său, sau dimpotrivă este reprezentantul lui Hristos pe pământ și capul întregii Biserici, cu autoritatea jurisdicțională imediată și ordinară[138]? Tendințele care au marcat Conciliul s-au continuat și în dezbaterile teologice post-conciliare: pe de o parte găsim teologi care interpretează într-o manieră restrictivă slujirea papei, legând-o direct de comuniunea cu episcopii; pe de altă parte, se vede o accentuare puternică a rolului papei ca şef al întregii Biserici, un fel de *episcopus universalis* deasupra comuniunii episcopilor[139].

---

[135] H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, p. 119.
[136] H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, p. 121.
[137] A se vedea în acest sens puternica reafirmare chiar de către papa Ioan Paul al II-lea în 2003 a comuniunii ierarhice arătată ca fiind fundamentală pentru eclesiologia romano-catolică în Exhortația apostolică post-sinodală *PASTORES GREGIS*, în special nr. 8 și capitolul VI , *În comuniunea Bisericilor* (nr. 55-65). Text disponibil la: http://w2.vatican.va/content/ john-paul-ii/en/apost_exhortations/ documents/hf_jp-ii_exh_20031016_ pastores-gregis.html
[138] Cf. Vatican I, *Pastor aeternus*.
[139] Tendința aceasta nu este străină nici istoriei Ortodoxiei. Vezi, de exemplu, titulatura oficială a Patriarhului Alexandriei, al doilea în diptice, după

## Originea, natura şi finalitatea diferitelor slujiri în Biserică

În această perspectivă, aşa cum subliniază teologul dominican Hervé Legrand, *originea autorităţii episcopului constituie o chestiune cheie*. Pentru că într-un fel se poziţionează episcopatul în Biserică dacă este văzut ca avându-şi sursa direct de la Hristos şi cu totul altfel dacă o primeşte de la Hristos, însă prin plenitudinea puterii papei[140]. *Comuniunea ierarhică* este, în cel din urmă caz, un izvor al autorităţii episcopului fără de care nu-şi poate exercita slujirea.

Este interesant să amintim aici şi că părintele Stăniloae a evidenţiat miza acestei chestiuni în studii publicate în epoca Conciliului Vatican II. Numai că distincţia pe care o face părintele este cea între legarea directă a episcopatului de Hristos şi legarea episcopatului de Hristos, prin Biserică. De aceea, el sublinia de pe atunci faptul că ideea de colegialitate a fost înfrântă şi pentru că *slujirea ierarhică nu s-a fondat şi pe comunitatea eclesială*[141]. Episcopatul, spune el, nu şi-a derivat slujirea sa colegială din calitatea de exponent al Bisericii, al comunităţii membrilor ei, ci doar din consacrarea episcopală. Consacrarea episcopală îi transmite episcopului în acest caz autoritatea de la un Hristos separat de Biserică. Dacă episcopatul şi-ar fi derivat slujirea colegială de la comunitatea bisericească, de la Hristos prezent şi activ în şi prin Trupul Său tainic, atunci slujirile în Biserică n-ar mai fi putut fi

---

Constantinopol: „His Divine Beatitude the Pope and Patriarch of the Great City of Alexandria, Libya, Pentapolis, Ethiopia, All Egypt and All Africa, ***Father of Fathers, Pastor of Pastors, Prelate of Prelates***, the Thirteenth of the Apostles and ***Judge of the Universe***" (s.n.).

[140] Cf. H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", p. 295.

[141] Cf. „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 35-36. Cf. şi studiul său anterior despre „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", pp. 485-492.

considerate „ca puteri asupra Bisericii, ci ca puteri ale Bisericii"[142], spune părintele. La Vatican, într-o logică romană, episcopatul nu s-a considerat decât reprezentant al lui Hristos dar nu şi al comunităţii eclesiale[143]. El nu s-a fondat şi pe Biserică, în totalitatea sa, plasându-se la fel ca papa, într-o legătură directă cu Hristos, exterioară Bisericii. *Slujirile nu sunt astfel în interiorul Bisericii, ci deasupra ei.* „Sacramentalitatea invocată de episcopat ca izvor al puterii sale n-a fost interpretată ca sacramentalitate a Bisericii, ca prezenţă a lui Hristos în Biserică, deci ca izvor al darurilor care nu este peste, ci în interiorul Bisericii". Concluzia sa este fermă: episcopatul a fost învins de papă deoarece el însuşi a desconsiderat principiul comunitar eclesiologic în legătura sa cu Hristos[144]. Puţin mai târziu, sub influenţa lui Nissitios şi Lossky, avea să adauge autorităţii comunităţii eclesiale şi *un fundament pnevmatologic*, adică va consacra mai multă atenţie persoanei Sfântului Duh în constituirea şi menţinerea Bisericii ca unitate în diversitate.

De fapt, aici se întâlnesc din nou cele două modele eclesiologice despre care am tratat în studiul de faţă. Pentru că atât eclesiologia de tip *sobornost*, cât cea euharistică acordă importanţă *Bisericii întregi ca mijloc de sacramentalitate*. Într-o logică cauzală, se poate spune că Biserica întreagă este una, Biserica întreagă este sobornicească, Biserica întreagă este apostolică, Biserica întreagă este infailibilă, iar toate aceste calităţi/atribute nu provin de la o anumită slujire a Bisericii cum ar fi episcopatul (cu formele sale de sinodalitate şi primat), ci de la Biserica însăşi. *Harul slujirilor în Biserică nu vine exclusiv de sus, ci din şi prin Biserică, Trup al lui Hristos în care este prezent Duhul Sfânt*[145].

---

[142] „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", p. 36.

[143] A se vedea capitolul despre complementaritatea dintre preot şi comunitatea eclesială din lucrarea noastră *Biserica, laborator al învierii.*

[144] „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", p. 486.

[145] „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", p. 486.

Din cele arătate mai sus, reiese cu claritate că problema ***originii*** sau ***a izvorului autorităţii*** în Biserică este *una din cele mai importante chei de interpretare a funcţiunilor eclesiale*, fie ele personale sau colegiale.

Deoarece, înainte de a studia modalitatea de exercitare sau conţinutul propriu unei slujiri în Biserică, trebuie evidenţiate originea, natura şi finalitatea acesteia. *De unde vine, de ce natură este şi care este scopul autorităţii episcopului sau a primatului sau a sinodului în Biserică?* Iată o *sită de (dis)cernere* care poate revela multe surpize atât în dialogul ecumenic cu romano-catolicii, cât şi în dezbaterile intra-ortodoxe, deoarece lucrurile diferă în funcţie de tradiţia în care te poziţionezi.

## Originea şi natura lui *communio ecclesiarum*

Care este ***originea eclesialităţii depline sau a catolicităţii Bisericilor locale***? Pentru ortodocşi, am văzut că aceasta se fondează pe deplinătatea vieţii sacramentale, a preoţiei slujitoare şi a identităţii de credinţă manifestate în comuniunea Bisericii întregi[146].

Pentru romano-catolici, în schimb, *Bisericile particulare sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu una dintre ele: Biserica Romei*, după cum se spune şi în Catehismul Bisericii Romano-Catolice[147].

---

[146] Prin comuniunea în care toate mădularele sunt în slujba celorlalte, Biserica locală apare deja „sinodală" sau „conciliară" în structura ei", se spune în *Documentul de la Ravenna* (nr. 20). Şi puţin mai departe: „în toate Bisericile locale trebuie mărturisită şi trăită una şi aceeaşi credinţă, că pretutindeni trebuie săvârşită aceeaşi unică Euharistie şi că în toate comunităţile trebuie să opereze aceeaşi slujire apostolică" (nr. 33).

[147] „Bisericile particulare sunt pe deplin catolice prin comuniunea cu una dintre ele: Biserica Romei "întâistătătoare în iubire (Sf. Ignatie al Antiohiei, *Ep. către Rom.* 1,1)". "Căci cu această Biserică, pentru originea ei deosebită, este necesar să se armonizeze întreaga Biserică, adică credincioşii de pretutindeni (Sf. Irineu, *Adv. Haer.* 3, 3, 2, citat de Conc. Vatican I: DS 3057)". "Într-adevăr, încă de la coborârea la noi a Cuvântului întrupat, toate Bisericile creştine de pretutindeni au socotit şi socotesc marea Biserică ce se află aici (la Roma) ca unica bază şi temelie pentru că,

Astfel, comuniunea Bisericilor locale cu Biserica Romei şi a episcopilor lor cu episcopul Romei este *o condiţie esenţială* a comuniunii depline şi vizibile[148].

Aceeaşi condiţie este aplicată de romano-catolici şi în relaţiile cu Bisericile Ortodoxe, care deşi recunoscute ca „Biserici venerabile", au nevoie de comuniunea cu Roma pentru a fi cu adevărat catolice. Pe de altă parte, trebuie subliniat că *Unitatis redintegratio* (nr. 14-18) afirmă o comuniune specială cu Bisericile din Orient tocmai *pe baza recunoaşterii apostolicităţii lor*, ceea ce ar putea fi valorizat în sensul unei egalităţi eclesiale (de aceea le şi numeşte Biserici), pe când eclesialitatea Comunităţilor eclesiale protestante este arătată ca derivând din cea a Bisericii romane[149].

În acelaşi timp, distingem în textele Conciliului Vatican II dorinţa de a institui un fel de participare permanentă a episcopilor la administrarea Bisericii întregi: „sinodul episcopilor, acţionând în numele întregului episcopat catolic, arată în acelaşi timp că toţi episcopii iau parte, în comuniune ierarhică, la grija faţă de întreaga Biserică" (*Christus Dominus* 5). *Lumen gentium* 23 spune că, deşi această grijă nu se exercită printr-un act de jurisdicţie, toţi episcopii sunt datori, prin orânduirea şi porunca lui Hristos, să aibă pentru Biserica întreagă o grijă care contribuie în cel mai înalt grad la binele Bisericii universale.

Promovarea *naturii episcopatului*, prin afirmaţia că „fiecare episcop, la rândul său, este pricipiul vizibil şi fundamentul unităţii

---

după făgăduinţele Mântuitorului, porţile iadului nu au învins-o niciodată (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opusc.*)"". *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 834.

[148] Papa IOAN PAUL al II-lea, *Scrisoarea enciclică „Ut unum sint"*, 25 mai 1995, nr. 97. Text în limba română disponibil la: http://www.magisteriu.ro/ut-unum-sint-1995/

[149] Acest argument este folosit de părintele Yves Congar pentru a articula o teologie a egalităţii eclesiale dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă transpusă în expresia *Biserici-surori*. Cf. Yves CONGAR, « Evaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques », în *Unitatis redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism*, G. Békés and V. Vajta eds., coll. Studia Anselmiana 71, Roma, Ed. Anselmiana, 1977, p. 93.

în Biserica lui particulară" (*LG* 23), sau că, prin consacrarea episcopală, este conferită plenitudinea sacramentului Preoţiei, misiunea de a sfinţi, de a învăţa şi a conduce (*LG* 21), indică un anumit progres faţă de primul Conciliu de la Vatican şi doreşte să salveze autoritatea episcopatului. Totuşi, faptul că aproape de fiecare dată aceste afirmaţii sunt dublate de afirmaţia că autoritatea primită prin hirotonie de către episcop este una virtuală, neputându-se actualiza decât printr-un act juridic al papei, arată o *tensiune evidentă între aspectul sacramental şi cel juridic.*

## O tensiune între sacramental şi jurisdicţional

Aceasta este una din problemele principale rămasă nerezolvată de către Conciliu. Care este *natura* acestei puteri ce vine de la papă şi care actualizează harul virtual primit prin hirotonie[150]? Dacă este într-adevăr un har special, spune părintele Stăniloae, atunci acest har este acordat printr-un act juridic, ceea ce devine un nonsens pentru ortodocşi. Astfel ajungem la o anumită concurenţă între sacramental şi juridic, care de multe ori tinde să înrobească sacramentalul juridicului. De altfel, pentru teologul român, înfrângerea sacramentalului la Vatican II îşi găseşte cea mai bună ilustrare în faptul că papa, chiar dacă nu are o hirotonie distinctă de cea episcopală, primeşte printr-un act juridic la înscăunarea ca papă, puterea supremă şi infailibilitatea personală[151], pe care nu o au nici un

[150] „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", p. 481.

[151] În ceea ce priveşte „caracterul suprem al puterii primaţiale, nu există nici o instanţă în faţa căreia Pontiful Roman trebuie să răspundă juridic cu privire la exercitarea darului primit: *Prima sedes a nemine iudicatur*", spune Documentul despre primatul succesorului lui Petru publicat în 1998 de Congregaţia pentru Doctrina Credinţei. Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, "The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church", nr. 10, în *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 18 November 1998, pp. 5-6.

episcop luat separat şi nici toţi episcopii împreună: „jurisdicţionalul nu mai actualizează numai ceva primit prin sacrament, ci e conceput el însuşi ca izvor a ceva ce nu este dat în sacrament, deci ca un fel de suprasacrament unic. Astfel Biserica Romano-Catolică a rămas şi prin acest conciliu o instituţie în care covârşeşte jurisdicţionalul, cu toată lupta episcopatului pentru o concepţie sacramentală"[152].

Pentru ortodocşi, spune părintele Stăniloae, jurisdicţionalul se îmbină cu acţiunea harului în aşa fel încât „juridicul este subordonat sacramentalului. Funcţia jurisdicţională se exercită în interiorul sacramentului şi în vederea sacramentului; el face parte constitutivă din sacrament, nu se constituie ca un domeniu aparte şi nu scoate viaţa credinciosului din sacramental, ci o promovează în sacramental"[153].

Pentru a înţelege mai bine diferenţa între cele două abordări, este poate sugestiv să amintim poziţia magisterială romană cu privire la delimitarea *unicităţii* şi *a unităţii Bisericii*, împrumutând un subtitlu folosit de *Dominus Iesus*. Această declaraţie a Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei subliniază cu putere, citând *Lumen gentium* 8, că nu există decât „o singură Biserică a lui Hristos care subzistă în Biserica Catolică, condusă de sucesorul lui Petru şi episcopii în comuniune cu el" (nr. 17). În perspectivă romano-catolică, accentul cade pe succesiunea apostolică văzută ca încredinţare a Bisericii lui Petru şi „celorlalţi": „unica Biserică a lui Hristos [...] pe care Mântuitorul nostru, după Învierea Sa, a încredinţat-o lui Petru ca acesta să fie păstorul ei (*Ioan* 21, 17), încredinţându-i acestuia şi celorlalţi apostoli sarcina de a o răspândi şi de a o conduce" (nr. 16), chiar dacă „numeroase elemente de sfinţenie şi de adevăr subzistă în afara structurilor Bisericii Catolice", adică în Bisericile şi comunităţile eclesiale care nu sunt încă în deplină comuniune cu Biserica Catolică.

Conform învăţăturii Conciliului II Vatican şi dezvoltărilor magisteriale ulterioare, Bisericile Ortodoxe sunt considerate ca

[152] „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", pp. 481-482.
[153] „În problema intercomuniunii", p. 570.

adevărate Biserici din punct de vedere al învățăturii de credință şi al Tainelor, deficiența lor eclesiologică fiind situată în lipsa de comuniune cu urmaşul lui Petru. Însă, în perspectivă romano-catolică, primatul lui Petru este o dogmă fundamentală în eclesiologie. Eclesialitatea unei Biserici este judecată prin prisma acestei dogme, pe când în Ortodoxie primatul este o chestiune de organizare a Bisericii. De aici şi ideea subliniată mai sus conform căreia *unitatea juridică este inclusă în cea sacramentală* şi nu invers.

## Originea şi natura *colegiului episcopilor*

În perspectivă ortodoxă, sinodalitatea episcopatului îşi are izvorul în catolicitatea deplină a Bisericii locale, care se manifestă în comuniunea Bisericilor[154]. Pe de o parte, deci are o perspectivă ascendentă, deoarece pleacă de jos în sus, de la Biserica locală, pentru a ajunge la Biserica întreagă. Pe de altă parte, sinodalitatea episcopatului nu poate fi despărțită nicicum de comuniunea Bisericilor. Cele două realități se conțin reciproc: episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop.

De cealaltă parte, natura colegială a episcopatului este fondată pe două lucruri: pe *hirotonia episcopală* şi pe *comuniunea ierarhică*: „Membru al colegiului episcopal se devine prin puterea consacrării sacramentale şi prin comuniunea ierarhică cu capul colegiului şi cu membrii lui" (*Lumen gentium* 22)[155]. Iar grija sau responsabilitatea pentru această comuniune este numită „afectivitate colegială" (*affectus collegialis*) !!!

Două aspecte trebuie subliniate în acest context:

Mai întâi, consecință directă a *paralelismului între Biserica universală şi colegiul episcopilor*, Conciliul Vatican II şi mai ales

---

[154] Documentul de la Ravenna afirmă că: „Autoritatea unui sinod se bazează pe natura slujirii episcopale înseşi şi manifestă natura colegială a episcopatului în slujba comuniunii Bisericilor"; RAVENNA, nr. 25.

[155] A se vedea Papa IOAN PAUL al II-lea, *Exhortația post-sinodală Pastores gregis*, 16 octombrie 2003, nr. 8.

dezvoltările magisteriale ulterioare rup *colegiul episcopilor* de *comuniunea Bisericilor*, preferând modelul „colegialităţii de sus".

Papa Ioan Paul al II-lea o afirmă în mod direct în Scrisoarea pastorală *Apostolos suos* din 1998, care limita natura teologică şi juridică a Conferinţelor episcopale romano-catolice. Vedem în această scrisoare reafirmându-se viziunea conform căreia, aşa cum Biserica universală este o realitate ontologic şi cronologic prealabilă oricărei Biserici particulare singulare, la fel *colegiul episcopal este o realitate anterioară* slujirii de a fi cap al unei Biserici particulare. Şi tot aşa cum Biserica universală nu este suma Bisericilor particulare sau o federaţie de Biserici particulare, la fel colegiul episcopal nu trebuie înţeles ca suma episcopilor cărora li s-au încredinţat Bisericile particulare[156].

Cu alte cuvinte, intrarea în colegiul episcopilor se face prin hirotonie, dar într-un mod abstract, în Biserica universală şi nu în cadrul unei Biserici locale[157]. Consecinţa imediată a unui asemenea demers este că ignoră interdependenţa dintre preşedinţia unei Biserici locale şi apartenenţa la colegiu. Altfel spus, episcopul nu reprezintă eparhia sa în cadrul colegiului, ci este reprezentantul Bisericii universale în Biserica locală. În consecinţă, putem afirma împreună cu teologul Legrand că Vatican II a fost „incapabil să reînnoade cu tradiţia eclesiologică a lui *communio ecclesiarum*" [158].

Apoi, instituţia sinodală la ortodocşi presupune o interdependenţă între protos (întâistătător) şi sinodalitate. Colegiul din textele Vatican II şi aşa cum a fost el dezvoltat mai apoi de magisteriu depinde în totalitate de suveranul său pontif. Dacă colegiul nu poate exista sau funcţiona fără cap, papa în schimb are libertate totală de acţiune, fără nici un fel de obligaţie de a colabora

---

[156] Papa IOAN PAUL al II-lea, Scrisoarea pastorală *Apostolos suos*, 21 mai 1998, nr. 12. Disponibil la: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/ motu_proprio/ documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html

[157] De unde numărul impresionant de episcopi fără dieceză: în 1999, 43% din numărul total al episcopilor romano-catolici. Cf. H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", p. 297, nota 37.

[158] H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", p. 297.

cu colegiul, care este într-un fel la discreţia lui[159]: „Într-adevăr, puterea colegiului episcopal asupra întregii Biserici nu este constituită din suma puterilor exersate în mod individual de episcopi in Bisericile lor particulare; este de fapt o realitate anterioară la care participă episcopii, care nu pot acţiona pentru întreaga Biserică, decât în mod colegial. *Numai Pontiful Roman, capul colegiului, îşi poate exercita personal puterea supremă asupra Bisericii*"[160].

Sinodul Episcopilor a fost instituit de către Papa Paul al VI-lea, acum aproape 50 de ani, prin *Motu proprio „Apostolica Sollicitudo"* din 15 septembrie 1965. Paul al VI-a însuşi a definit Sinodul Episcopilor la Angelus de duminică, 22 septembrie 1974 ca fiind „o instituţie eclesiastică pe care am stabilit-o după Conciliul Vatican II... în scopul de a promova unirea şi colaborarea episcopilor din întreaga lume cu acest Scaun Apostolic, printr-un studiu comun al condiţiilor Bisericii şi soluţia concordantă la întrebările cu privire la misiunea acesteia. Nu este vorba de un Consiliu, nici de un Parlament, ci de un sinod cu caracter special"[161]. Caracterul special, din perspectivă ortodoxă, ar consta în faptul că este un sinod „consultativ", care face doar recomandări. Adică, sinodul episcopilor depinde de papă, care-i rămâne exterior, neputând adopta hotărâri în mod autonom, chiar

[159] Evidenţiind implicaţiile ecumenice ale unei asemenea viziuni asupra colegialităţii episcopilor, Karl RAHNER scria deja în 1966: „Autoritatea şi iniţiativa colegiului (collegium) nu devine practic o ficţiune verbală de vreme ce acţiunea lui poate fi stopată oricând şi în mod „liber" de către papă? Nu este necesar să se explice îndelung că această chestiune este fără doar şi poate chestiunea capitală într-un dialog ecumenic despre primat şi structura sinodală a Bisericii", în *Lexicon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband über das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg, 1966, I, p. 227; citat de Lukas VISCHER, „L'accueil réservé aux débats sur la collegialité", în vol. *La réception de Vatican II*, édité par G. Alberigo et J.P. Jossua, Cerf, Paris, 1985, p. 324.

[160] *Apostolos suos*, nr. 12.

[161] Text în limba franceză disponibil la: http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo_documentazione-generale_fr.html

dacă îl are pe papă ca preşedinte. Pe de altă parte, papa singur este independent, el fiind cel ce poate da sinodului putere de vot şi-i poate ratifica deciziile la final. Deci sinodul episcopilor catolici manifestă suveranitatea absolută a papei, fiind total dependent de papă, pe când papa nu este dependent în nici un fel de sinod.

## Originea şi natura *primatului* la diferitele niveluri de organizare bisericească

Din punct de vedere ortodox, dac-ar fi să luăm diferitele niveluri de organizare a Bisericii promovate de Documentul de la Ravenna, şi anume local, regional şi universal, putem spune că autoritatea episcopului în eparhia sa este *de ordin sacramental şi misionar (pastoral şi învăţătoresc)*. Aceasta este divină, adică îi vine de la Hristos, prin Biserică (sobornicitatea în timp, ca succesiune apostolică, şi sobornicitatea în spaţiu – comuniunea episcopilor la hirotonie)[162]. În acest sens se pot înţelege exprimările „tari" folosite de Sfântul Ignatie al Antohiei pentru a sublinia importanţa episcopului în viaţa Bisericii: „episcopul prezidează în locul lui Dumnezeu" (*Către Magnezieni* VI, 1); sau „pe episcop trebuie să-l vedem ca pe Însuşi Domnul, întrucât stă înaintea lui Dumnezeu" (*Către Efeseni* VI, 1); recomandând în final: „supuneţi-vă episcopului şi unii altora, ca Hristos Tatălui, şi Apostolii lui Hristos şi Tatălui şi Duhului, ca între voi să fie o unire potrivit lui Dumnezeu" (*Către Magnezieni* XIII, 2).

La nivel regional, autoritatea întâistătătorului unei mitropolii sau a unei Biserici autocefale îşi are izvorul în însuşi faptul alegerii sale de către sinodul episcopilor. În acest sens, *Canonul 34 apostolic* vorbeşte despre „cunoaşterea celui dântâi"

---

[162] Vezi capitolul nostru despre „Slujirea preoţească" din lucrarea *Biserica, laborator al învierii*, unde dezvoltăm ideea naturii slujirii preoţeşti în Biserică.

dintre episcopi și de „încuviințarea tuturor": „*Se cuvine ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dânșii și să-l socotească pe el drept căpetenie și nimic mai de seamă să nu facă fără încuviințarea acestuia; și fiecare să facă numai acelea care privesc parohia sa și satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela să nu facă ceva fără încuviințarea tuturor, căci numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh*". Deci, primatul[163] la nivel regional se înscrie în sinodalitatea episcopilor, deoarece își derivă autoritatea din sinodul episcopilor care l-a ales.

La nivelul întregii Biserici însă, primatul nu este ales de un sinod panortodox. Izvorul său nu este deci sinodalitatea episcopilor care manifestă comuniunea Bisericilor, ci tradiția canonică a Bisericii[164]. De aceea, la nivelul autorității, i se acceptă primului dintre patriarhi doar o *întâietate de onoare*.

### *Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia*

În acest context al tratării chestiunii originii și a naturii slujirilor eclesiale, merită amintit un text interesant publicat în anul 1998 de Congregația pentru Doctrina Credinței, care reamintește punctele esențiale ale doctrinei romano-catolice despre primat[165].

[163] Cu toate că unii canoniști ortodocși contestă noțiunea însăși de *primat* aplicată în context ortodox, în studiul nostru o vom folosi pentru fidelitate față de textele citate. În limba română, termenul de *întâietate* este adeseori folosit ca sinonim pentru primat.

[164] Cf. *Punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei cu privire la primatul în Biserica universală*, 26 dec. 2014, nr. 2,c. Originalul în limba rusă poate fi consultat la: http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*.

[165] CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, "The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church", în *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 18 November 1998, pp. 5-6. Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE*. Text în limba engleză disponibil la:

Prima parte a acestui document tratează tocmai despre *originea, finalitatea şi natura primatului* iar cea de-a doua despre *modalităţile de exercitare* ale primatului în Biserica Romano-Catolică.

Primatul papei, *de instituire divină*, spune textul, *îşi are originea în persoana, misiunea şi slujirea lui Petru*, văzut ca *piatra* pe care Hristos şi-a clădit Biserica Sa, *Păstorul* care conduce întreaga comunitate de ucenici ai Domnului (nr. 3) iar finalitatea sa proprie este *unitatea Bisericii*.

Pentru o înţelegere cuprinzătoare a perspectivei dezvoltate de cardinalul Ratzinger în acest document, redăm mai jos un text revelator prin citările aproape exclusive din Vatican I: „În cazul episcopului Romei - *Vicar al lui Hristos* în modul propriu lui Petru ca şef al Colegiului Episcopilor - *omnium Sollicitudo Ecclesiarum* capătă o forţă deosebită, deoarece este combinată cu puterea deplină şi supremă în Biserică: *o adevărată putere episcopală*, nu numai supremă, completă şi universală, dar şi *imediată*, peste toti păstorii şi ceilalti credincioşi. Slujirea Succesorului lui Petru, prin urmare, nu este un serviciu care atinge fiecare Biserică din exterior, ci este înscris în inima fiecărei Biserici particulare, în care "Biserica lui Hristos este cu adevărat prezentă şi activă", iar din acest motiv, include deschiderea către slujirea unitătii. Acestă *interioritate a slujirii episcopului Romei în fiecare Biserică particulară* este, de asemenea, o expresie a interiorităţii reciproce între Biserică universală şi Biserica particulară" (nr. 3).

---

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_en.html

## Primatul în perspectiva dogmelor fundamentale ale credintei

Subiectul se găseşte astăzi în centrul dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, dar şi în dezbaterile intra-ortodoxe. De exemplu, ideea unui centru unic al Ortodoxiei continuă să fascineze anumiţi teologi ortodocşi, cu precădere astăzi, în epoca mondializării şi a marilor uniuni politice dintre State.

Acesta face ca în practică, exact în momentul în care din partea romano-catolică distingem o dorinţă de a redescoperi sinodalitatea în Biserică pentru a o trăi, din partea ortodoxă există din ce în ce mai multe pretenţii de un primat eficient. Bineînţeles, se poate interpreta acest lucru în mod pozitiv, valorizând eforturile unei reechilibrări eclesiologice în ambele tradiţii creştine pentru a articula mai bine sinodalitatea cu primatul. Totuşi, constatând energiile irosite mai ales în dezbaterile intra-ortodoxe, nu se poate să nu te întrebi dacă nu repetăm greşelile din istorie. Şi nu trebuie mers prea departe pentru a găsi similitudini. Astfel, în momentul însuşi în care romano-catolicii încercau să se debaraseze de scolastica greoaie, ortodocşii au primit-o ca salvatoare a neputinţelor lor teologice.

La fel şi astăzi, există persoane care văd salvarea Ortodoxiei în punerea în lucrare a unui primat eficient care să o scoată din aşa numitul „obscurantism al naţionalismelor eclesiale".

În acestă perspectivă, eclesiologii ortodocşi convinşi de necesitatea unei slujiri primaţiale în Biserică dezvoltă de ani buni eforturi susţinute pentru a fonda teologic primatul. Împotriva tuturor celor care arată că primatul trebuie înţeles mai mult ca o chestiune pragmatică decât teologică[166], ei cred că primatul în Biserică nu este doar o chestiune simplă de ordine canonică, ci că trebuie ori justificată teologic ori ignorată[167]. Altfel, primatul n-ar fi

---

[166] Cf. John H. ERICKSON, „First Among Equals: Papal Primacy in an Orthodox Perspective", în *Ecumenical Trends*, 2:2 (Feb. 1998), p. 1.

[167] Cf. Jean ZIZIOULAS, „La primauté dans l'Eglise", în vol. *L'Eglise et ses institutions*, Cerf, Paris, 2011, p. 225.

o necesitate pentru Biserică, sau aşa cum îi place mitropolitului Zizioulas să spună, n-ar fi ceva ce ar aparţine fiinţei sale (*esse*), ci de ordinul funcţionării sale (*bene esse*).

Astfel, metoda împrumutată de partizanii fundamentării teologice a primatului ridică probleme legate de natura însăşi a Bisericii, deoarece ea încearcă să evidenţieze conţinutul dogmatic al primatului şi, deci, faptul că este legat direct de credinţă. Dezbaterile recente din sânul Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică sunt revelatoare în acest sens.

Tentativa de aplicare a dogmelor credinței pentru a susține primatul în Biserică ne conduce spre a vedea dacă paralelismul folosit este conform naturii şi vieții Bisericii. Vom încerca deci să arătăm pe scurt fidelitatea structurilor eclesiale primațiale în slujba unității raportat la dogmele fundamentale de credință, adică teologia trinitară şi hristologia.

### Funcția primatului din perspectiva Bisericii înțeleasă ca *imago Trinitatis*

Părintele Tillard afirma într-un articol publicat cu puțin timp înainte de moarte că, până la urmă, chestiunea eclesiologică şi cea ecumenică sunt în mod direct legate de felul în care îl gândim pe Dumnezeu – Sfânta Treime[168]. Dacă ar fi să spunem altfel: cu cât aprofundăm mai mult înțelegerea noastră a tainei Sfintei Treimi, pe atât înțelegem mai bine taina unității Bisericii. Şi tocmai pe această bază au dorit membrii Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică să pornească dialogul oficial, producând textului bine cunoscut despre: *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi* (München, 1982).

[168] Cf. J.M.R. TILLARD, „La question de Dieu et le mouvement œcuménique", în vol. *L'Eglise à venir*, mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, Cerf, Paris, 1999, pp. 173-194.

În explicarea clasică a comuniunii trinitare, teologia ortodoxă pune accentul pe unitatea în Dumnezeu ca o consecinţă a monarhiei Tatălui. „Un singur Dumnezeu pentru că există un singur Tată" este insistenţa fundamentală a Orientului în timpul controverselor despre Filioque. Persoana Tatălui este sursa (*pégé*) şi principiul fără principiu (*archè anarchos*) al dumnezeirii şi unităţii în Dumnezeu. Tatăl asigură caracterul personal al celorlalte Persoane divine prin naşterea Fiului şi purcederea Sfântului Duh. Centru şi principiu al unităţii, Tatăl nu este deasupra comuniunii trinitare, ci în interiorul ei, deoarece relaţiile de origine nu creează nici o ordine ierarhică, ci o legătură de egalitate între persoane unice[169]. Această ordine (*taxis*) a relaţiilor trinitare indică numai originea şi nu anterioritatea sau superioritatea. În plină controversă subordinaţianistă, Sfântul Grigorie de Nazianz sublinia cu putere: „Mi-ar fi plăcut să-l preamăresc pe Tatăl ca pe cel mai mare, pe El, din care cei egali îşi trag egalitatea lor, odată cu fiinţa lor... mă tem totuşi să nu fac din Principiu un principiu al celor inferioare şi să-L jignesc astfel, deşi aş voi să-L preamăresc, căci slava Principiului nu stă în micşorarea acelora care purced din El"[170].

Dacă credem că în Sfânta Treime Tatăl prezidează comuniunea, este tocmai pentru că tot ceea ce are, El dăruieşte Fiului şi Duhului, care la rândul Lor se autodăruiesc Tatălui; pentru că tot ceea ce decide sau face, El face împreună cu Fiul şi cu Duhul Sfânt[171]. Aceasta nu anulează egalitatea esenţială a Persoanelor divine şi consubstanţialitatea lor.

*Intersubiectivitatea* trinitară, autodăruirea sau conţinerea reciprocă exprimă în acelaşi timp unitatea în Dumnezeu, prin unitatea de esenţă şi trinitatea Persoanelor, şi afirmaţia reciprocă,

---

169 Cf. Christoph THÉOBALD, „Dieu est relation", în rev. *Concilium*, nr. 289/2001, p. 58.

170 St. GRÉGOIRE de Nazianze, *In sanctum Baptisma*, XL, 43, P.G. 36, col. 419 B. Citat de Vl. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Montaigne, 1944, pp. 61-62.

171 În această parte urmăm argumentaţia Preafericitului Părinte Patriarh DANIEL dezvoltată în volumul *La Joie de la Fidélité*, Cerf, Paris, 2009, pp. 228-230.

transparenţa, interioritatea totală şi egalitatea dintre Persoanele divine[172]. Această *perihoreză* (în latină: *circumincessio*) trinitară descoperită în istoria mântuirii are trei dimensiuni fundamentale: *unitatea, egalitatea şi libertatea,* care sunt constitutive comuniunii. Transpunerea acestei *koinonia* în viaţa Bisericii sau în structurile ei nu este un lucru simplu. Păcatul şi pasiunile egoiste, personale sau colective se pun adeseori, spune Patriarhul Daniel al României[173]. De aceea, realizarea unităţii Bisericii în istoria concretă a oamenilor implică întotdeauna un efort de înduhovnicire, de chenoză, de iubire şi autodăruire frăţească.

Fondându-se pe modelul trinitar al intersubiectivităţii, Ortodoxia este o comuniune de Biserici surori egale, consubstanţiale, adică Biserici care au fiecare şi toate împreună catolicitatea ca plenitudine a adevărului credinţei, al vieţii şi preoţiei sacramentale.

Fiecare Biserică locală, în comuniune cu toate celelalte „în unitatea credinţei şi potirului, atestată prin succesiunea apostolică şi sinodalitatea episcopilor"[174] nu este, cum am mai spus, doar o provincie sau o parte a Bisericii una, ci este manifestarea celei din urmă într-un loc anume, la fel cum fiecare Persoană a Sfintei Treimi nu conţine doar o parte a dumnezeirii, ci dumnezeirea întreagă, sau la fel cum în Euharistie nu primim doar o parte din Hristos, ci Trupul lui Hristos întreg. *De aceea, din punct de vedere negativ, putem spune că nu există prioritate cronologică sau ontologică nici a Bisericii universale asupra celei locale şi nici invers; iar din punct de vedere pozitiv, putem afirma că cele două realităţi eclesiale se întrepătrund, există un fel de perihoreză între ele, de interioritate reciprocă, căci ele se conţin şi se manifestă reciproc.*

---

[172] La Conciliul de la Florenţa din 1438-54 se spunea: „Propter hand unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sancto totus es in Patrem totus in Filio. Nullus alium aut precedet aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate".

[173] Patriarche DANIEL de Roumanie, *La Joie de la Fidélité*, p. 228.

[174] *COMMUNIQUÉ DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES ORTHODOXES DE FRANCE,* 3 aprilie 1997; disponibil la: http://www.aeof.fr/articol_51474/communique-aeof-du-3-avril-1997.html.

Catolicitatea plenară a fiecărei Biserici locale fundamentează egalitatea ontologică a diferitelor Biserici locale în comuniune, adică frăţietatea lor, independent de părinţimea, vechimea sau întinderea lor. Chiar dacă i se poate recunoaşte o responsabilitate particulară, o Biserică locală nu este mai mult Biserică decât celelalte. Catolicitatea Bisericii locale, fondată pe unitatea credinţei, pe prezenţa totală a lui Hristos în fiecare comunitate euharistică şi pe episcop ca garant al autenticităţii Euharistiei şi sinodalităţii Bisericii, face imposibilă o eclesiologie a primatului în sensul unei puteri sau autorităţi a unei Biserici asupra alteia[175].

Puternica accentuare a plenitudinii/catolicitate a Bisericii locale are totuşi un punct slab, deoarece tinde să ignore comuniunea universală în Biserică. Autonomia locală conduce adeseori la o autosuficienţă care face ca în practică, chiar dacă Bisericile sunt sau se declară că sunt în comuniune, să existe puţină comunicare între ele. Sperăm ca odată cu dezvoltarea simţului şi a practicii sinodalităţii şi la nivel de Biserica întreagă în Ortodoxie, mărturia comună şi comuniunea însăşi să fie trăită ca o realitate care înglobează totul.

### *Consideraţii critice*

Dacă Ortodoxia leagă spontan de centrul lor trinitar toate elementele Revelaţiei[176], înţelegând aici şi Taina Bisericii, este pentru că viaţa trinitară se autocomunică persoanelor umane, ea este „ţesută" în viaţa Bisericii[177], făcând din cea din urmă o Biserică plină de Treime[178].

---

[175] Cf. D. STĂNILOAE, „Biserica universală şi sobornicească", p. 198.

[176] Cf. Y. CONGAR, „J'aime l'orthodoxie", în rev. *Unité des chrétiens*, nr. 105 de Janvier 1997, p. 16-17.

[177] Cf. D. STĂNILOAE, „Sinteză eclesiologică", în rev. *Studii Teologice*, 7 (1955), nr. 5-6, p. 271.

[178] ORIGEN, *Selecta in Psalmos*, XXIII, 1; P.G. t. XII, col 1265; citat de D. STĂNILOAE, în *Le génie de l'Orthodoxie*, coll. « Théophanie », Desclée, Paris, 1985, p. 115.

Viaţa trinitară nu este doar o reflecţie, mai mult sau mai puţin reuşită, a vieţii divine trinitare. Trintatea este, de asemenea, *principiul-izvorul-fundamentul-forţa-scopul* comuniunii eclesiale. De aceea, în secolul al III-lea deja, Sf. Ciprian al Cartaginei putea mărturisi că *Biserica este poporul adunat de unitatea care există între Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh*[179].

Principiul ultim al unităţii Bisericii nu este deci natural, ci supranatural: *viaţa comuniunii trinitare care fondează unitatea trupului eclesial*. Unitatea Bisericii nu face decât să descopere sau să manifeste unitatea care există în Dumnezeu. Ea este „o calitate interioară, inseparabilă de adevăr, sfinţenie, pe care Biserica nu o deţine, ci care o domină"[180]. Întruparea acestei unităţi în istorie se realizează prin structurile unităţii dorite de Dumnezeu: „sacramentale, precum Euharistia, dogmatice, precum credinţa, sau ierarhice, precum episcopul – spune părintele Bobrinskoy - , şi aceasta în tradiţia şi succesiunea apostolică care este transmitere a tainei integralităţii Bisericii, în unanimitatea Bisericilor locale, într-o folosire legitimă a primatului sau a întâietăţii într-o libertate liber acceptată, primat regional sau primat universal. Nici unul dintre aceste elemente care servesc unitatea şi o protejează nu o creează; nici unul dintre ele nu poate fi evidenţiat în detrimentul celorlalte. Deoarece, atunci când structurile se cristalizează şi se întăresc, ele sunt incompatibile cu ceea ce este taina, adică cu unitatea" [181].

Ajungem astfel să discernem una din limitele aplicării analogiei trinitare în eclesiologie, cu privire la primat. Căci dacă în Sfânta Treime, Persoana Tatălui este singura care este principiul divinităţii, în eclesiologie, nu există Biserică locală, printre cele care-şi reclamă acest „drept", care să fie originea şi principiul ultim al celorlalte Biserici locale.

Dacă noi credem că în Sfânta Treime Tatăl este *Monarchos*, în organizarea Bisericii nu există un episcop – cap al unei Biserici

---

[179] Sf. CIPRIAN, *De Orat. Dom.*, 23.

[180] B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 139.

[181] B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Eglise*, p. 139.

locale – care să fie *monarchos* al celorlalţi episcopi, ca unic purtător şi origine a unităţii Bisericii întregi. Dacă o autoritate particulară pentru slujirea concordiei şi reconcilierii poate fi recunoscută unor Biserici venerabile în cadrul Bisericii întregi, aceasta nu se poate face în sensul acceptării unui cap unic, principiu şi origine unică a unităţii şi eclesialităţii unicei Biserici a lui Dumnezeu. Prima dintre Biserici este în slujba *koinoniei* Bisericilor ca prima dintre *cele egale*. Tot aşa, *primus*, care este slujitorul *koinoniei* episcopale, este *primus inter pares* şi nu *caput – unus super omnes*. El slujeşte unitatea Bisericii, nefiind principiul ultim al unităţii, căci unitatea este dar de la Dumnezeu manifestată prin însăşi comuniunea care structurează viaţa Bisericii. Or, urmând modelul trinitar al intersubiectivităţii, nimeni nu poate fi deasupra acestei *comuniuni-sinodalităţi* a Bisericii, nici măcar cei ce se consideră pe ei înşişi ca *sine paribus*. Din acest punct de vedere, sinodalitatea şi primatul nu sunt complementare şi interdependente decât dacă primatul este în interiorul *sobornicităţii* Bisericii (în sensul de *comuniune-sinodalitate*), şi niciodată invers.

Chip al intersubiectivităţii divine trinitare, unitatea în Biserică nu presupune însă o unică „instanţă activă" care dă şi alte „instanţe pasive" care primesc; ea se realizează în reciprocitatea autodăruirii de sine. Aceasta explică de ce expresia unităţii şi a autorităţii supreme a unei Biserici autocefale nu este *protosul* însuşi, ci *sinodul*, adică *koinonia episcopilor* eparhioţi care exprimă sau manifestă astfel *koinonia Bisericilor locale*[182].

### Analogia hristologică *Corpus-Caput* aplicată funcţiei primaţiale în Biserică

În enciclica *Mystici corporis*, papa Pius XII considera expresia de Trup mistic al Domnului ca fiind imaginea cea mai adecvată pentru a descrie Biserica. Chiar dacă, acesta nu constituie

---

[182] Cf. Patriarche DANIEL de Roumanie, *La Joie de la Fidélité*, pp. 229-230.

propriu-zis o definiţie, ea furnizează cel puţin, după Henri de Lubac, o imagine analogică privilegiată pentru a ne conduce la o înţelegere corectă a naturii Bisericii[183].

Teologii ortodocşi din secolul al XX-lea au folosit şi ei din abundenţă imaginea paulină a Bisericii – Trup al lui Hristos, căci ea înfăţişa în mod evident pentru ei unitatea de viaţă între Hristos şi cei care-i poartă numele[184]. Este o unitate de viaţă divino-umană, deoarece dragostea intra-trinitară devine principiu constitutiv al Bisericii, prin Fiul care, prin întrupare şi înviere, prin recapitularea întregii umanităţi în El însuşi, prin pogorârea Duhului Sfânt, devine Capul Trupului Său, conducându-l la comuniunea cu Dumnezeu.

Fiind astfel sensibilă la prezenţa activă a transcendentului în viaţa Bisericii, eclesiologia ortodoxă dezvoltă o perspectivă sacramentală şi iconică a Bisericii. De aceea, şi funcţia episcopală este inclusă în sacrament şi legată în mod direct de abordarea iconică sau tipologică[185]. În această perspectivă iconică, care prezintă realitatea ca transcendentă, episcopul este considerat în Biserica sa locală ca „icoana vie a lui Hristos”[186].

Totuşi, a transpune logica reprezentării la nivel regional sau universal rămâne în acest punct problematică. Dacă spunem că episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop, iar episcopul participă la sinodul episcopilor nu în titlu personal-colegial, ci ca purtător al identităţii Bisericii sale în Biserica unică a lui

---

183 Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, « Œuvres complètes VIII », sous la direction de G. Chantraine sj, avec la collaboration de F. Clinquart et T. Thomas, Cerf, Paris, 2003, p. 105. Vezi capitolul nostru "Biserica – Trup al lui Hristos" din *Biserica, laborator al învierii*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, pp. 98-106.

184 Cu toate că nu constituie obiectul studiului nostru, trebuie spus că interpretarea imaginii pauline a Bisericii-Trup al lui Hristos trebuie să se facă în legătură directă cu celelalte imagini ale Bisericii pe care le găsim în Sfânta Scriptură. Una din cele mai dragi ortodocşilor este cea a *Viţei şi a mlădiţelor* (cf. *Ioan* 15, 1-8), care aşează fundamentul unităţii, al comuniunii şi al rodirii Bisericii exclusiv în Hristos – adevărata Viţă.

185 Cf. I. ZIZIOULAS,

186 DOSITHEE, *Confession* X.

Dumnezeu, cum poate fi articulată la aceste niveluri logica episcopului – icoană vie a lui Hristos? Dacă toţi episcopii sunt icoane ale lui Hristos, sau reprezentanţi ai lui Hristos înaintea comunităţilor lor, şi în mod special în Euharistie, putem oare susţine acelaşi lucru despre mitropolit sau despre patriarh sau despre papă, atunci când prezidează Euharistia sau sinodul episcopilor? Este oare posibil ca *primus* printre episcopi să constituie o icoană mai „specială" a lui Hristos, a prezenţei Sale „mai reale şi mai intense"? Cred că pentru un ortodox această extensiune analogică nu poate fi acceptată.

### *Consideraţii critice*

Biserica este o realitatea organică şi sacramentală care actualizează în istorie lucrarea plinită o dată pentru totdeauna de Iisus Hristos, Mântuitorul lumii. *Unicul Cap al Trupului,* care este Biserica, este *Hristos Însuşi.* El este Capul exclusiv al Trupului Său. Din acest punct de vedere, unitatea Bisericii este o unitate în Hristos, fundamentul, centrul, EU-ul, capul său. Este sugestiv de amintit aici că Documentul din 2014 care precizează punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei cu privire la primat începe tocmai cu această afirmare a primatului lui Hristos: „Biserica cea Sfântă a lui Hristos întâietatea aparţine întru toate Capului acesteia – Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos". „Diferitele forme ale întâietăţii în Biserică, care împlineşte pelerinajul său istoric în lumea aceasta, nu sunt decât aspecte secundare în comparaţie cu întâietatea eternă a lui Hristos în calitatea Sa de Cap al Bisericii" (nr. 1)[187].

În general, redescoperirea teologiei Bisericii ca Trup al lui Hristos a fost însoţită de grija de a ţine în echilibru schema *Corpus-Caput.* Poziţia specială de *Cap al Bisericii,* care e *rezervată numai lui*

[187] Pentru traducerea în limba română, vezi *ANEXE.*

*Hristos*, este posibilă deoarece Hristos are ceva comun cu cei ce constituie Trupul Său, şi aceasta este umanitatea Sa[188]; dar, în acelaşi timp, are ceva care-i oferă poziţia distinctă de cap, şi acest lucru este dumnezeirea Lui. În unitatea Hristos – Biserică există distincţie între Cap şi trup, între umanitatea credincioşilor care, chiar dacă îndumnezeită nu poate să se transforme în Hristos – Capul. Diferenţa fundamentală consistă în faptul că acest *Cap* este *Dumnezeu după natură* iar umanitatea credincioşilor nu poate deveni o parte a capului, cum se întâmplă cu umanitatea personală a lui Hristos. Ea rămâne pe veci Trupul unit cu Capul său prin har.

Aceeaşi grijă de a păstra deodată unitatea şi distincţia dintre Hristos – Capul Bisericii şi Biserica – Trup al lui Hristos, preocupa şi pe teologii romano-catolici în secolul al XX-lea. Printre alţii, teologul Henri de Lubac afirma deja în 1952: „Iisus Hristos susţine Biserica, trăieşte în Biserică, Conducătorul este de aceeaşi natură cu membrele sale... atât de mult încât cele două nume de Biserică şi de Hristos par că sunt interşanjabile, cum se vede deja la Sf. Apostol Pavel (*1 Corinteni* 12, 12); expresia de „Hristos mistic" îşi găseşte în aceasta fundamentul, iar Augustin va putea să spună, într-una din acele prescurtări paradoxale care-i făceau plăcere: *„Hristos propovăduit de Hristos"* (cuvânt citat de *Mystici corporis* a lui Pius al XII-lea). Dar, pe de altă parte, acest Trup are un Cap care este distinct de el, care îl domină, care conduce creşterea sa fără să crească El însuşi, care este un organ de comandament, în asemenea fel încât legătura trupului cu capul apare mai degrabă ca o legătură de subordonare"[189].

Dacă pentru Biserica – Trup al lui Hristos – Hristos este principiul unităţii sale, atunci *orice aplicare a schemei* ***caput-corpus*** *la*

---

[188] Hristos „este în mod special capul umanităţii adunate în El, pentru că S-a făcut şi om şi a şi înviat ca om". D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 141.

[189] Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, p. 103. Cf. S. SELARU, *Biserica, laborator al învierii*, pp. 99-103.

*raportul dintre o Biserică locală şi celelalte sau între un episcop anume şi ceilalţi nu este conformă dogmei hristologice.*

Făcând din papă „vicarul lui Hristos", acesta se consideră în mod logic ca fiind capul Bisericii (*caput ecclesiae*), numire pe care o găsim, de asemenea, în hotărârea Sinodului de la Florenţa (1439), dar care devine curentă deja către sfârşitul secolului al XII-lea. Conform concepţiei dezvoltate de papa Inocent al III-lea (1198-1216), „la fel cum Hristos este capul trupului care este Biserica, astfel încât toate celelalte membre nu trăiesc decât prin el şi primesc de la el funcţiunile lor, tot aşa orice autoritate şi putere în Biserică vin de la papă, care reprezintă capul care este Hristos, astfel încât, după Hristos, se poate spune despre papă: *Din plinătatea lui, noi toţi am primit*" (*Ioan* 1, 16)" [190].

În acest context, deplasarea analogiei Sfântului Apostol Pavel la raportul dintre episcopul Romei şi ceilalţi episcopi nu poate fi acceptată din punct de vedere ortodox, pentru că, în primul rând, dacă la nivel local putem gândi o distincţie „esenţială"[191] de har între comunitate şi capul său care este episcopul, la nivel regional sau universal nu există *diferenţă sau superioritate de har* între episcopi. În al doilea rând, între Capul Trupului care este Hristos şi Trupul care este Biserica, există o *diferenţă ontologică*, de natură: capul este infinit superior Trupului şi această distincţie nu poate fi transpusă pur şi simplu la nivelul comuniunii Bisericilor sau al episcopilor în sinod. Or, pentru ortodocşi, întâistătătorul (*primus/protos*) între episcopi nu poate fi superior în mod esenţial celorlalţi, căci este el însuşi episcop[192]. Cum notează istoricul catolic K. Schatz: „Titlul de „vicar al

---

[190] K. SCHATZ, *La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Cerf, Paris, 1992, p. 143. „Aşa cum [...] viaţa este concentrată în cap şi aşa cum se difuzează în membrele sale, tot aşa orice putere în Biserică este prezentă ca *plenitudo potestatis* în papă, ca în izvorul său, şi se difuzează către instanţele inferioare care sunt patriarhii, arhiepiscopii şi episcopii".

[191] Acest termen trebuie înţeles în mod figurat şi nu ontologic.

[192] Cf. Métropolite Jean ZIZIOULAS, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe", în *L'Église et ses institutions*, p. 387.

lui Hristos", în aplicarea sa exclusivă papei, antrenează o exaltare periculoasă" şi ajunge să „plaseze funcţia papală deasupra Bisericii în loc s-o menţină înscrisă în ea. Dacă titlul de „vicar al lui Petru" însemna încă faptul că slujirea papei se situa în cadrul colegiului apostolic şi al Bisericii... „vicar al lui Hristos" incita a pune pe papă vizavi de Biserică"[193].

Apoi, distincţia teologică *corpus-caput* îşi poartă consecinţele şi în articularea dintre *primus*, în calitatea de cap al sinodului, şi episcopii adunaţi în sinod. El este capul sinodului în sensul unei preşedinţii în dragoste şi concordie iar funcţiunea sa este indispensabilă pentru buna funcţionare a sinodului. Totuşi, analogia de putere cu raportul Hristos-Biserică nu este conformă, în sensul în care nu se pot pune pe acelaşi plan libertatea lui Hristos-Capul faţă de Trupul Său-Biserica, cu libertatea întâistătătorului (protos) faţă de sinodul episcopilor. Pentru ortodocşi, autoritatea sa de episcop-*protos* este limitată atât în funcţiunea de convocare a sinodului (căci n-o poate face fără acordul celorlalţi episcopi), cât şi în deciziile sinodului, în care votul său nu cântăreşte mai mult decât cel al celorlalţi episcopi[194].

Or, în această perspectivă, am văzut că textele Conciliului Vatican II, care vorbesc despre raportul dintre primat şi colegiul[195] episcopilor, vădesc dificultatea reorientării romano-catolicismului

---

[193] K. SCHATZ, *La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, pp. 135-136 (s.n.).

[194] Cf. J.C. LARCHET, *L'Eglise corps du Christ*, II, Cerf, Paris, 2012, p. 131.

[195] De aceea, suntem de acord cu argumentarea profesorului Hervé Legrand conform căruia Vatican II a operat o ruptură între colegiul episcopilor şi sinodalitatea Bisericii. Intrarea în colegiul episcopilor se face prin hirotonie, dar în Biserica universală şi nu într-o Biserică locală concretă. Consecinţa unui asemenea demers: nu există corelaţie între preşedinţia unui Biserici locale şi apartenenţa la colegiu. Altfel spus, episcopul nu reprezintă dieceza sa în cadrul colegiului. În schimb, el este reprezentantul Bisericii universale în Biserica locală. Cf. H. Legrand, „Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l'Eglise catholique depuis Vatican II", p. 295.

către un primat al comuniunii[196]. De aceea, o problemă fundamentală în dinamica post-conciliară o reprezintă *articularea nereuşită de Vatican II a funcţiunii papei în interiorul sinodalităţii*[197].

Semne de speranţă există totuşi. În 2013, în Exortaţia apostolică *Evangelii gaudium*, papa Francisc, atunci când vorbeşte despre imperativul actual de a căuta împreună căi către unitate, recunoaşte în mod deschis că *„în dialogul cu fraţii ortodocşi, noi catolicii, avem oportunitatea de a învăţa mai mult despre sensul colegialităţii episcopale şi despre experienţa sinodalităţii"*[198].

## Concluzii

Considerând retrospectiv implicaţiile Conciliului II Vatican, distingem în ceea ce priveşte chestiunile studiate o *ambiguitate teoretică* ce conduce către o *interpretare plurivalentă*. Logica compromisului face ca lucrurile „clare şi precise" pentru unii, să fie interpretate exact opus de alţii.

Pe de o parte, majoritatea teologilor sunt de acord că eclesiologia Conciliului Vatican II a reprezentat o turnură în viaţa Bisericii Romano-Catolice şi nu numai. Odată cu Vatican II, Biserica Romano-Catolică defineşte pentru prima dată în mod pozitiv şi sistematic poziţia ei faţă de unitate. Teme precum sacramentalitatea Bisericii sau adoptarea conceptului de *comuniune* în eclesiologie au constituit adevărate chei pentru deschiderea ecumenică realizată[199].

Pe de altă parte, totuşi, puternica reorganizare juridică a centralismului roman pune sub semnul întrebării tocmai dorinţa

[196] Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, p. 130.

[197] Cf. H. LEGRAND, „Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Eglises", în *Nouvelle Revue Théologique*, 136 (2014), pp. 565-576.

[198] Exortaţia apostolică *Evangelii gaudium*, 24 noiembrie 2013, §246. Versiune în limba franceză la: http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/ apost_exhortations /documents/ papa-francesco_esortazione-ap_20131124_ evangelii-gaudium.html

[199] W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 400.

vădită de a realiza o reformă eclesiologică. Dacă în entuziamul de debut Vatican II părea că favorizează colegialitatea episcopilor şi comuniunea Bisericilor locale, numeroase restricţii, care traduceau de fapt „vechile apucături centralizatoare de control a Bisericilor locale şi neîncrederea tradiţională a Romei în faţa conciliilor" [200], au fost menţinute. Perspectiva unei comuniuni a Bisericilor locale este înăbuşită de perspectiva unei comuniuni ierarhice unde „adjectivul devine concret (adică juridic)"[201]. Până acum, bună parte din teologii catolici progresişti s-au obişnuit cu ideea că reforma magisterială sperată de ei va trebui să mai aştepte[202].

Toate acestea permit în concluzie să spunem că, în pofida eforturilor Conciliului Vatican II de reechilibrare a vechii perspective piramidale a Bisericii, a păstrat totuşi fără să ajungă la o sinteză acceptabilă cele două perspective: cea a Bisericii-societate şi cea a Bisericii-comuniune[203].

Superioritatea ontologică şi cronologică a Bisericii universale asupra celei locale, susţinută de magisteriul romano-catolic, are consecinţe în articularea dintre primat şi sinodalitate, dintre colegialitatea episcopală şi comuniunea Bisericilor, dintre aspectul sacramental şi cel juridic al Bisericii, dintre *communio ecclesiarum* şi *communio hierarchica*. Mizele trebuie căutate atât în

---

[200] P. TIHON, „L'Eglise", p. 538.

[201] H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", pp. 287-288.

[202] Decepţia a fost atât de mare, încât unii dintre ei au ajuns să declare că Vatican II a schimbat toate domeniile vieţii religioase romano-catolice, cu excepţia organizării bisericeşti a puterii. Cf. P. HEGY, *L'Autorité dans le catholicisme contemporain*, Beauchesne, Paris, 1975, pp. 15-16.

[203] Această bivalenţă eclesiologică a fost bine subliniată de Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1975. Părintele Congar, aprofundând perspectiva asumată de anumiţi teologi catolici care afirmau că Biserica este deodată „o comuniune existentă în formă de societate", arată că o eclesiologie adevărată trebuie să-şi găsească fundamentul mai întâi în „teo-logia" trinitară. Cf. Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, coll. « Théologie Historique », nr. 71, Beauchesne, Paris, 1984, p. 82.

dezbaterile intra-catolice, cât şi în dialogul ecumenic, unde deschiderea arătată de Vatican II faţă de Bisericile Ortodoxe trebuie înţeleasă doar la nivel de Biserică particulară.

Reluând apoi câteva puncte esenţiale putem spune următoarele:

În primul rând, trebuie manifestată precauţie atunci când se utilizează termeni deja consacraţi în tradiţii diferite, căci ei sunt umpluţi de conotaţii confesionale particulare. *Caput*, în eclesiologia ortodoxă este înţeles mai mult ca *primus* între egali, cum citim de altfel în faimosul canon 34 apostolic: „Trebuie ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi (πρῶτον) dintre ei şi să-l considere căpetenia/capul (κεφαλήν) lor". Capul/căpetenia nu este deasupra celorlalţi ca un fel de pantocrator pe pământ. De exemplu, dacă ar fi să ne referim la bazele apostolice ale primatului, credem că Petru, în comuniunea apostolilor, este considerat ca primul/*protos* printre apostoli, dar ca primul dintr-un şir. El nu a luat locul de *cap al apostolilor*, în sensul de vicar sau înlocuitor al unui Hristos absent. În această perspectivă, a accepta o primă Biserică sau un episcop – *primus* nu înseamnă că vor fi consideraţi automat ca o *Biserică-mamă* şi, respectiv, un *episcop-tată* sau *cap* al celorlalţi episcopi. În limba română, termenul de *întâistătător* (ca întâiul dintr-un şir) pare mai potrivit în a reda sensul ortodox al noţiunii de primat.

În al doilea rând, este incontestabil faptul că eclesiologia trebuie să fie fondată trinitar. Biserica este *imago Trinitatis*. În *Documentul de la Ravenna* se afirmă de altfel despre sinodalitate că ea: „reflectă Taina trinitară, în care-şi găseşte fundamentul ultim" (nr. 5). În acelaşi timp, structurile actuale instituţionale, canonice, constituie o reflectare a metodelor diferite de abordare a Tainei trinitare în cele două tradiţii. Pe de o parte, întâlnim astfel *pericolul unei supremaţii efective a Bisericii universale*, care tinde să şteargă libertatea şi egalitatea esenţială a Bisericii locale, care traduce ceea ce unii au numit, cu privire la dogma trinitară, obsesia unitară a Occidentului; pe de altă parte, distingem *o anumită autosuficienţă a Bisericii locale*, care tinde să nesocotească tocmai sobornicitatea ei

plenară şi comuniunea Bisericilor la nivelul Bisericii întregi, care traduce ceea ce am putea numi ca obsesia autonomă a Răsăritului. În acest context, *intersubiectivitatea trinitară ar putea constitui o corectare* în vederea restabilirii *echilibrului între unitate* şi *libertate, universal* şi *local*, pentru a evidenţia mai bine *reciprocitatea* şi *interioritatea reciprocă dintre primat* şi *sinodalitate*. În logica ortodoxă, o autoritate particulară nu se poate exercita decât în cadrul unei *adevărate sinodalităţi*, unde determinantul „adevărat" este hotărâtor, deoarece unica Biserică a lui Dumnezeu nu este altceva decât comuniune de Biserici catolice, deci egale.

Sperăm să ajungem ziua în care intersubiectivitatea trinitară se va traduce în eclesiologia ortodoxă printr-o reciprocă *dăruire de sine a diferitelor Biserici ortodoxe autocefale*, prin pogorârea sau chenoza liber asumată a unei Biserici care se consideră astăzi Biserică-mamă la nivelul de Biserică-soră. Pe de altă parte, transpunerea analogiei trinitare în structura organizaţională vizibilă a Bisericii are limitele ei. La nivel universal, *primus* nu este nici originea, nici principiul unic al unităţii şi eclesialităţii celorlalţi episcopi, aşa cum este cazul Persoanei Tatălui în Sfânta Treime. *Primus* prezidează *koinonia* episcopilor, el o exprimă şi o manifestă ca *unul dintre egali*[204].

În al treilea rând, dacă analogia hristologică nu trebuie să fie respinsă în mod aprioric ca fiind falsă, aceasta este pentru că ea ne conduce către centrul vieţii noastre, care este viaţa Treimii comunicată oamenilor prin Hristos în Duhul Sfânt. Ceea ce trebuie totuşi evitat, este maximizarea unui singur tip de analogie, ca apropriere exclusivă a relaţiei de comuniune cu Dumnezeu.

De exemplu, dacă apreciem analogiile Sfântului Ignatie de Antiohia referitoare la slujirea episcopală, sau dacă, mai aproape de

---

[204] Este sugestiv de amintit că Documentul despre primatul succesorului lui Petru publicat în 1998 de Congregaţia pentru Doctrina Credinţei afirmă, *cu dedicaţie pentru ortodocşi*, faptul că primatul nu este o funcţie de coordonare sau de preşedinţie, nici nu se poate reduce la un primat de onoare. Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, "The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church", nr. 7.

noi, lecturăm mărturii precum cea a patriarhilor răsăriteni în *Scrisoarea către episcopii din Marea Britanie* (sec. al XVIII-lea), conform căreia episcopul este „atât de necesar Bisericii, precum respiraţia omului şi soarele lumii"[205], înţelegem de ce episcopul, în celebrarea euharistică, este icoană vie a lui Dumnezeu. Deci, a afirma că episcopul îl face pe Hristos prezent comunităţii sau că există o interdependenţă între Biserică, Euharistie şi episcop sau că una nu merge fără cealaltă este foarte adevărat. Cu toate acestea, modurile prezenţei şi autodăruirii lui Hristos în Biserică sunt multiple. *Constituţia liturgică a Conciliului Vatican II* vorbeşte de prezenţa Sa reală în Taina Euharistică, în Tainele Bisericii, în Cuvântul Evangheliei, când este citit în Biserică, în comunitatea care se roagă. Iar ortodocşii nu pot decât să subscrie la această perspectivă, căci prin *toate* aceste moduri ale prezenţei sale, Mântuitorul Hristos edifică, prin Duhul Sfânt, unitatea Bisericii Sale.

În practica liturgică a Bisericii Ortodoxe, după rugăciunea slujitorului: „Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită", în momentul sărutării păcii, cel ce prezidează Liturghia mărturiseşte şi arată în mod explicit prezenţa lui Hristos şi a iubirii Sale în iubirea şi unitatea adunării euharistice spunând: *„Hristos în mijlocul nostru"* (deci nu spune: Eu reprezint pe Hristos). Ceilalţi slujitori şi poporul răspund: *„Este şi va fi"*. Şi îşi dau sărutarea păcii, semn al unităţii şi concordiei/armoniei membrilor Trupului lui Hristos, conform Părinţilor din sec. IV-V[206].

În al patrulea rând, ni se pare potrivit ca în această perspectivă analogică să-şi găsească loc şi pnevmatologia. Fără chip şi fără voce, Duhul Sfânt este Cel ce coboară până în profunzimile fiinţelor umane pentru a face din ele fii şi fiice ale lui Dumnezeu. Duh al comuniunii, El constituie Biserica. În această

---

[205] Cf. J.C. LARCHET, *L'Eglise corps du Christ*, I, Cerf, Paris, 2012, p. 159.

[206] La Armeni, după sărutul păcii, poporul cântă: „Biserica a devenit un Trup şi sărutarea noastră este semnul acestei unităţi; vrăjmăşia a fost îndepărtată şi dragostea a umplut totul". Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 178.

optică pnevmatologică, capul devine interior, adică parte constituentă intimă a trupului, iar cei ce alcătuiesc *koinonia* au potențată la maximum libertatea de ființare și de lucrare împreună, pentru rodirea darurilor particulare în comuniune.

De aici, ideea că poate totuși Bisericile locale organizate pe baze naționale nu sunt doar o „greșeală a istoriei", care înfrânge profund ordinea eclesială a „sfintei" pentarhii. Poate că prin aceste structuri, Dumnezeu a dorit să arate că Ortodoxia și unitatea ei nu stau în puterea și caracterul universal al unui primat de jurisdicție, ci pe ceva mult mai profund. Toate aceste evidențe cred că trebuie astăzi valorificate în mod pozitiv.

În al cincilea rând, utilizarea analogiei în ultimile texte de acord teologic între catolici și ortodocşi pentru a justifica extensia principiului funcțiunii primațiale de jos în sus, plecând de la *primatul înțeles la nivel local*, trecând apoi *la nivelul regional* și în fine *la nivel universal*, pune de asemenea probleme. Deoarece aplicarea fără nici o limită a analogiilor trinitare și hristologice la aceste niveluri succesive *nu este conformă nici cu dogmele fundamentale ale credinței, nici cu înțelegerea primatului în perspectivă ortodoxă*. De aceea, diferitele tipuri de primat trebuie distinse cu claritate, păstrând totdeauna în minte faptul că eclesiologia ortodoxă nu recunoaşte diferențierea latină între slujirea episcopală (ca locală) și cea apostolică (ca universală), cea din urmă rezervată în mod exclusiv pontifului roman. Dacă, de exemplu, la nivel local, al eparhiei, se afirmă o autoritate divină a episcopului, de ordin sacramental și misionar (pastoral și învățătoresc), nu se poate spune acelaşi lucru despre episcopul ales prin sinodul episcopilor regiunii pentru a exersa slujirea de întâistătător. Datele diferă și mai mult când este vorba de a înțelege primatul la nivelul Bisericii întregi. Raportul dintre *preoți* și *episcop* în interiorul eparhiei este foarte diferit de raportul între *episcopii adunați în sinod* și *episcopul – președinte al sinodului* sau de raportul la nivelul întregii Biserici între *episcopii – președinți ai sinoadelor locale* (autonome/autocefale) adunați în sinaxă și *episcopul – președinte al acestei sinaxe*.

Documentul care prezintă *Punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei cu privire la primatul în Biserica universală* arată de altfel că,

datorită faptului că izvorul şi natura primatului este diferită la cele trei niveluri ale organizării bisericeşti (eparhial, local şi universal), atunci şi „funcţiile celui care are întâietate nu sunt identice şi nu pot fi transferate de la un nivel la celălalt"[207], nici de la nivelul eparhiei, la cel regional sau universal şi nici de la nivel regional, la cel universal.

În al şaselea rând, ideea că se poate ajunge la un acord între cele două Biserici pe un minumum de atribuţii recunoscute primatului în Biserica întreagă este o iluzie pentru partea ortodoxă, dacă s-ar lua în considerare doctrina magisterială promovată în timpul când Joseph Ratzinger (viitorul papă Benedict al XVI-lea) era preşedinte al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei. Pentru el, conţinutul concret al exercitării slujirii petrine poate fi extins sau restrâns în funcţie de *necessitas Ecclesiae* a fiecărei epoci istorice. De aceea, atribuţiile papei pot evolua de la o epocă la alta fără să afecteze competenţa primatului[208]. Cu alte cuvinte, dacă astăzi fraţii romano-catolici par să accepte, cum zicea un membru ortodox al Comisiei mixte de dialog, „orice le oferim noi", poate că n-ar trebui desconsiderată în totalitate afirmaţia de mai sus, ci văzută în contextul vremurilor în care trăim.

În sfârşit, ne putem întreba din punct de vedere ortodox dacă dincolo de eforturile sincere de a da un fundament teologic primatului, nu transpare totuşi riscul de a transforma un principiu canonic de organizare a vieţii Bisericii într-o valoare dogmatică? Până în prezent, eclesiologia ortodoxă s-a constituit în mod „firesc"[209] în absenţa oricărei semnificaţii dogmatice atribuite primatului, atât la nivel regional, cât şi la nivelul întregii Biserici.

---

[207] *Punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei cu privire la primatul în Biserica universală*, nr. 3.

[208] Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, "The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church", nr. 12.

[209] În timpul Conciliului Vatican II, părintele Andrei Scrima, unul dintre observatorii ortodocşi prezenţi la Conciliu, a subliniat diferenţa de abordare dintre ortodocşi şi romano-catolici. Cf. A. SCRIMA, „Simples réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution", în vol. *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, tome III, sous la direction de G. Barauna, col. „Unam sanctam" 51c, Cerf, Paris, 1966, p. 1288.

# Concluzii finale

Scopul acestei lucrări a fost evidențierea dezvoltării gândirii ortodoxe moderne cu privire la teme majore din teologia Bisericii care preocupă pe omul de azi. După cum am văzut, contribuția esențială a teologilor ortodocşi citați, fondată pe Sfânta Scriptură, pe Sfinții Părinți din primele secole creştine, pe tradiția liturgică şi canonică a Bisericii, a fost dezvoltată în dialog deschis şi constructiv atât cu filosofia timpului, cât şi cu teologia apuseană.

Fiecare parte a lucrării de față, corespunzătoare celor două modele eclesiologice studiate, se încheie cu o serie de concluzii. De aceea, nu vom repeta ceea ce a fost deja evidențiat.

Dorim doar să subliniem faptul că cele două viziuni ale unității Bisericii au reînnoit în mod fundamental înțelegerea ecumenică a temelor eclesiologice evocate. Astfel, dacă înainte de secolul al XX-lea, cineva ar fi vorbit despre Biserica locală ca fiind catolică, poate că n-ar fi fost luat prea în serios. Ca răspuns la accentuarea aspectului cantitativ şi extensiv al catolicității, care domina teologia creştină latină de secole bune, teologii ortodocşi au evidențiat în special aspectul calitativ şi intensiv al catolicității Bisericii. Mai mult decât atât, termenul slav folosit pentru a reda catolicitatea spirituală a Bisericii, cel de *sobornost*, îmbină în mod fericit ideea de plenitudine cu cea de sinodalitate.

Ambele perspective eclesiologice au evidențiat importanța modelului euharistic şi trinitar în eclesiologie. Împotriva unei înțelegeri preponderent juridice a Bisericii, ele au arătat că izvorul comuniunii Bisericii este întâi de toate sacramental şi spiritual, iar nu juridic.

Consecinţele unei astfel de aşezări în eclesiologie sunt evidente. Biserica este un organism sacramental, sobornicitatea ei provenind din unitatea lui Dumnezeu, comuniune veşnică de iubire între Persoane egale şi consubstanţiale, care se conţin şi se autodăruiesc reciproc. Sfânta Treime este prezentă în viaţa Bisericii, împărtăşindu-se oamenilor prin Sfintele Taine, constituind Biserica şi orientând-o trinitar, pentru a deveni cu adevărat *imago Trinitatis*. De aceea, mântuirea însăşi a omului este condiţionată de actul comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii. De aceea, structurile eclesiale trebuie să fie expresia unei adevărate *eclesiologii a comuniunii*, fiind în slujba şi nu pe lângă sau deasupra comuniunii Bisericii. Modelul trinitar al intersubiectivităţii divine îşi găseşte aplicare într-o eclesiologie în care primatul este văzut în interiorul sinodalităţii şi nu deasupra ei. Logica lui *primus sine paribus* sau a lui *unus super omnes* este străină astfel unei sobornicităţi euharistice şi trinitare. Documentul de la München al Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică evidenţiază foarte bine acest aspect atunci când declară: „De aceea, Biserica îşi găseşte modelul său, originea sa şi finalitatea sa în taina lui Dumnezeu unul în trei Persoane... Euharistia astfel înţeleasă în lumina tainei trinitare constituie criteriul pentru funcţionarea vieţii eclesiale în întregul ei. Elementele instituţionale nu trebuie să fie decât o reflectare văzută a realităţii tainice"[1].

Fondându-se pe modelul trinitar al intersubiectivităţii, teologii ortodocşi văd Biserica Ortodoxă ca pe o comuniune de Biserici surori, care sunt deschise una alteia, egale şi consubstanţiale, adică Biserici care au fiecare şi toate împreună catolicitatea ca plenitudine a adevărului credinţei, al vieţii şi preoţiei sacramentale. La fel cum fiecare Persoană a Sfintei Treimi nu conţine doar o parte a dumnezeirii, ci dumnezeirea întreagă, sau la fel cum în fiecare Euharistie nu primim doar o parte din Hristos, ci Trupul lui Hristos întreg, tot aşa fiecare Biserică locală nu este doar o parte a Bisericii întregi, ci manifestarea deplină a acesteia într-un loc. Raportul dintre Biserica locală şi Biserica întreagă este unul perihoretic, de

---

[1] MÜNCHEN II, 1.

interioritate reciprocă, în care este exclusă orice prioritate cronologică sau ontologică a uneia faţă de cealaltă, deoarece ele se întrepătrund, conţinându-se, receptându-se şi manifestându-se reciproc. Este de la sine înţeles faptul că roadele unei asemenea perspective sunt extrem de importante în dialogul intercreştin purtat de Biserica Ortodoxă.

Peste toate acestea, meritul important al perspectivelor eclesiologice evocate se fundamentează pe necesitatea de a mărturisi fără complexe catolicitatea credinţei noastre într-o societate globalizantă şi pluriconfesională, oferind omului modern o sinteză coerentă şi creatoare care să-l ghideze prin cea mai mare aventură a sa în lumea aceasta – mântuirea proprie şi a întregii lumi.

# ANEXE

# SFÂNTA CONGREGAȚIE PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI

## DECLARAȚIA *MYSTERIUM ECCLESIAE* DESPRE DOCTRINA CATOLICĂ CU PRIVIRE LA BISERICĂ ÎN VEDEREA PROTEJĂRII ACESTEIA DE GREŞELILE DE ASTĂZI

*24 iunie 1973*

*Taina Bisericii,* după ce a fost pusă în lumină într-o manieră nouă de către Conciliul II Vatican, a fost în repetate rânduri obiectul cercetărilor în numeroase publicații teologice. Multe dintre acestea au contribuit în mod cert la o înțelegere mai profundă a acestei taine; altele, însă, printr-un limbaj ambiguu, chiar eronat, au răstălmăcit doctrina catolică şi s-a ajuns ca acestea să se opună credinței noastre catolice chiar în puncte fundamentale.

Prin urmare, când s-a simțit nevoia, episcopi ai mai multor națiuni, în conformitate cu datoria lor de „a păstra puritatea şi integritatea tezaurului credinței" şi cu sarcina de „a proclama neîncetat Evanghelia" (1), nu au ezitat în a face declarații concordante între ele, cu scopul de a păzi de pericolul greşelilor pe credincioşii încredințați lor. Mai mult decât atât, a doua Adunare Generală a

Sinodului Episcopilor, tratând problema preoţiei sacramentale, a expus câteva puncte importante referitoare la constituţia Bisericii.

La rândul său, Sfânta Congregaţie pentru Doctrina Credinţei, care are datoria „de a păstra doctrina credinţei şi moralei în întreaga lume catolică", (2) doreşte să strângă la un loc şi să explice, inspirându-se din cele două Concilii de la Vatican, anumite adevăruri de credinţă cu privire la taina Bisericii şi care sunt astăzi negate sau puse în pericol.

## 1. Unicitatea Bisericii lui Hristos

Există o singură Biserică, pe care Mântuitorul, după Învierea Sa, i-a încredinţat-o lui Petru pentru ca acesta să fie Păstorul ei (cf. *Ioan* 21, 17), şi pe care i-a dat-o lui, precum şi celorlalţi apostoli, ca aceştia să o sporească şi să o conducă (cf. *Matei* 18, 18), şi pe care El a aşezat-o pentru totdeauna ca „stâlp şi temelie a adevărului" (cf. 1 *Timotei* 3, 15). Şi această Biserică a lui Hristos, „constituită şi organizată în această lume ca o societate, subzistă în Biserica catolică, condusă de succesorul lui Petru şi de episcopii care sunt în comuniune cu acesta" (3). Această declaraţie a Conciliului II Vatican îşi găseşte explicaţia în Conciliul însuşi, care afirmă, de fapt, că „numai prin... Biserica catolică a lui Hristos, care este ajutorul general dat în vederea mântuirii, avem acces la plenitudinea mijloacelor de mântuire" (4), şi această Biserică catolică este „plină de tot adevărul revelat de Dumnezeu precum şi de toate mijloacele harice" (5), cu care Hristos a vrut să umple comunitatea sa mesianică. Dar aceasta nu împiedică nici ca Biserica, de-a lungul pelerinajului său prin lume, „având în sânul ei păcătoşi, să fie în acelaşi timp sfântă şi să aibă continuu nevoia de purificare" (6), şi nici faptul că „în afara structurilor sale vizibile," adică în Bisericile şi comunităţile eclesiale care sunt în legătură cu Biserica Catolică printr-o comuniune

imperfectă, „să găsim numeroase elemente de sfinţenie şi de adevăr, care, fiind daruri proprii Bisericii lui Hristos, orientează către unitatea Catolică" (7).

Din aceste motive, „catolicii trebuie cu bucurie să recunoască şi să aprecieze cu adevărat valorile autentic creştine, derivate din patrimoniul comun, care se regăsesc la fraţii nostri separaţi" (8) şi trebuie să caute restaurarea unităţii între toţi creştinii, printr-un efort comun de purificare şi reînoire (9), astfel încât să se împlinească voinţa lui Hristos şi creştinii să nu fie piedică, prin diviziunile dintre ei, în proclamarea Evangheliei în lume (10). Totuşi, aceiaşi catolici trebuie să mărturisească faptul că, prin milostivirea divină, ei aparţin Bisericii pe care Hristos a întemeiat-o şi care este condusă de succesorii lui Petru şi ai celorlalţi apostoli, care sunt pastrătorii în mod intact şi dinamic ai instituţiilor şi doctrinei comunităţii apostolice primare, şi care este ea însăşi moştenitoarea permanentă a învăţăturii şi sfinţeniei aceleaşi Bisericii (11).

Prin urmare, nu este permis credincioşilor să-şi imagineze că Biserica lui Hristos este un simplu ansamblu – divizat, dar păstrând încă o oarecare unitate – de Biserici şi comunităţi eclesiale; nici nu au dreptul să creadă că această Biserică a lui Hristos nu subzistă nicăieri astăzi şi că ea este doar un scop pe care toate Bisericile şi comunităţile eclesiale trebuie să se străduiască să-l realizeze.

## 2. Infailibilitatea Bisericii Universale

„În bunătatea Sa, Dumnezeu a dorit să se asigure că Revelaţia dată de El pentru mântuirea tuturor neamurilor rămâne pentru totdeauna în deplina ei integritate" (12). Din acest motiv, El a încredinţat Bisericii comoara Cuvântului dumnezeiesc pe care păstorii şi poporul credincios se străduiesc împreună să o păstreze, să o aprofundeze şi să o trăiască (13).

Dumnezeu Însuşi, Care este infailibil în mod absolut, a binevoit, deci, să dăruiască noului Său Popor, care este Biserica, o anumită infailibilitate participantă. Acesta se limitează doar la probleme de credinţă şi de morală; ea este efectivă când întreg Poporul lui Dumnezeu ţine cu fermitate la un punct de doctrină care aparţine acestor probleme; ea este, într-un final, întotdeauna dependentă de înţeleapta Providenţă şi de harul Duhului Sfânt care conduce Biserica spre plenitudinea adevărului până la cea de-a Doua Venire a Domnului (14). Conciliul II Vatican declară cu privire la această infailibilitate: „Întregul corp al credincioşilor, având ungerea care vine de la Cel Sfânt (cf. 1 *Ioan* 2, 20 şi 27), nu poate greşi în probleme de credinţă. Datorită acestui simţ supranatural al credinţei care caracterizează poporul ca întreg, el manifestă această calitate a infailibilităţii când, „de la episcop şi până la ultimul credincios" (cf. Sf. AUGUSTIN, *De Praed. Sanct.*, 14, 27), exprimă în mod unanim consimţământul său în domeniul credinţei şi al moralei" (15).

Însă Duhul Sfânt luminează şi veghează Poporul lui Dumnezeu în măsura în care acesta este Trupul lui Hristos, unit prin comuniunea ierarhică. Acest lucru îl indică în mod precis Conciliul II Vatican adăugând pasajul care tocmai a fost citat: „Într-adevăr, datorită acestui simţ al credinţei, care este sădit şi susţinut de către Duhul adevărului, şi sub conducerea Magisteriului, care permite, dacă-l ascultăm cu fidelitate, să primim nu numai un simplu cuvânt omenesc, ci în mod veritabil Cuvântul lui Dumnezeu (cf. 1 *Tesaloniceni* 2, 14), Poporul lui Dumnezeu se lipeşte fără greşeală de credinţa 'dată sfinţilor o dată pentru totdeauna' (cf *Iuda* 3), o pătrunde în profunzime cu discernământ şi o pune mai departe în lucrare în viaţă" (16).

Fără îndoială, credincioşii, participând în modul lor propriu la slujirea profetică a lui Hristos (17), contribuie în diferite moduri la sporirea înţelegerii credinţei în Biserică. Aşa cum se exprimă Conciliul II Vatican, „Înţelegerea realităţilor şi a cuvintelor primite creşte

datorită contemplaţiei şi studiului credincioşilor care păstrează aceste lucruri punându-le în inima lor (cf. *Luca* 2, 19, 51), datorită înţelegerii provenită din experienţa intimă a realităţilor spirituale şi datorită predicii acelora care au primit, prin succesiune episcopală, harisma sigură a adevărului" (18). Suveranul Pontif Paul VI menţionează că cei ce păstoresc Biserica aduc „mărturia lor fondată şi înrădăcinată în Tradiţie şi în Cărţile sfinte, şi hrănită de întreaga viaţă a Poporului lui Dumnezeu" (19).

Dar, prin instituire dumnezeiască, este sarcina exclusivă a păstorilor, succesori ai lui Petru şi a celorlalţi apostoli, să înveţe pe credincioşi într-o manieră „autentică", adică în virtutea autorităţii lui Hristos la care participă în diferite moduri.

Credincioşii nu trebuie doar să se mulţumească în a-i asculta ca pe nişte experţi în materie de doctrină catolică, ci trebuie să acorde învăţăturilor acestora, oferite în numele lui Hristos, o adeziune proporţională cu autoritatea pe care ei o posedă şi intenţionează să o exercite (20).

Astfel, cel de-al II-lea Conciliu de la Vatican, în concordanţă cu primul conciliu de la Vatican, a învăţat că Hristos l-a făcut pe Petru „principiu şi fundament permanent şi vizibil al unităţii credinţei şi al comuniunii" (21); şi Suveranul Pontif Paul VI a declarat: „Magisteriul episcopilor este, pentru credincioşi, semnul şi calea potrivite în a-i face să primească şi să recunoască Cuvântul lui Dumnezeu" (22). Oricare ar fi roadele pe care Magisteriul le foloseşte din contemplaţia, viaţa şi cercetarea credincioşilor, funcţia sa nu se reduce deci la a confirma consimţământul lor deja exprimat; mai degrabă, Magisteriul poate anticipa şi cere consimţământul lor în interpretarea şi explicarea Cuvântului lui Dumnezeu scris sau transmis (23). Poporul lui Dumnezeu are în mod special nevoie, pentru a păstra în unitatea Trupului Domnului unitatea de credinţă (cf. Efeseni 4, 4 şi 5), de intervenţia şi ajutorul Magisteriului atunci când se nasc şi se răspândesc neînţelegeri cu privire la o doctrină care trebuie crezută sau susţinută.

### 3. Infailibilitatea Magisteriului Bisericii

Iisus Hristos a vrut ca Magisteriul păstorilor, căruia El i-a încredinţat sarcina de a învăţa Evanghelia pe tot Poporul Său şi la întregul neamul omenesc, să fie înzestrat cu harisma adecvată a infailibilităţii în probleme de credinţă şi morală. Aceasta nu izvorăşte din revelaţii noi de care s-ar bucura succesorul lui Petru şi Colegiul episcopilor (24); de asemenea, harisma infailibilităţii nu îi scuteşte pe aceştia de grija de a cerceta, folosind mijloacele adecvate, tezaurul Revelaţiei dumnezeieşti din Sfânta Scriptură, care învaţă în mod nealterat Adevărul pe care Dumnezeu a vrut să-l aşeze în scris pentru mântuirea noastră (25), precum şi din Tradiţia vie care vine de la Apostoli (26). Dar, în exercitarea misiunii lor, păstorii beneficiază de asistenţa Duhului Sfânt, cea care atinge apogeul său atunci când preoţia sacramentală învaţă pe Poporul lui Dumnezeu în aşa manieră încât, în virtutea promisiunilor făcute de Hristos lui Petru şi celorlalţi Apostoli, ea propune o doctrină în mod necesar ferită de greşeală.

Aceasta are loc atunci când episcopii răspândiţi în lume, dar învăţând în comuniune cu succesorul lui Petru, îşi manifestă acordul în prezentarea unui punct doctrinar care cere un asentiment irevocabil (27). Are loc în mod şi mai evident atunci când episcopii, printr-un act împlinit în mod colegial – precum în Sinoadele Ecumenice – definesc, împreună cu capul lor vizibil, o doctrină care trebuie ţinută (28), fie când Supremul Pontif vorbeşte „ex cathedra", adică atunci când, în exerciţiul funcţiunii sale de păstor şi învăţător al tuturor creştinilor, defineşte, în virtutea supremei sale autorităţi apostolice, învăţătura de credinţă şi morală ce trebuie ţinută de întreaga Biserică (29).

După învăţătura catolică, infailibilitatea Magisteriului Bisericii nu se exercită numai asupra tezaurului de credinţă, ci şi asupra acelor adevăruri fără de care acest tezaur nu ar fi păstrat şi

expus în mod corect (30). Cât despre exercitarea infailibilităţii asupra tezaurului însuşi de credinţă, acesta este un adevăr pe care Biserica l-a recunoscut încă de la începuturi ca fiind revelat în promisiunile făcute de Hristos. Sprijinindu-se pe acest adevăr, Conciliul I Vatican a definit astfel câmpul credinţei catolice: „Trebuie să fie crezut cu credinţă dumnezeiască şi catolică tot ceea ce este conţinut în Cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis, precum şi ceea ce Biserica a propus, fie printr-o hotărâre solemnă, fie prin Magisteriul ei obişnuit şi universal, să fie crezut ca fiind revelat în mod dumnezeiesc" (31). Aceste obiecte ale credinţei catolice, care primesc numele de dogme, sunt şi au fost întotdeauna în mod necesar o normă neschimbată atât pentru credinţa, cât şi pentru ştiinţa teologică.

..............................................................................

[*Declaraţia* mai cuprinde încă *trei puncte*, pe care nu le-am tradus şi care tratează despre faptul că darul infailibilităţii Bisericii nu poate fi diminuat, nici falsificat, iar Biserica este părtaşă slujirii preoţeşti a lui Hristos].

*Emisă la Roma, la sediul central al Sfintei Congregaţii pentru Doctrina Credinţei, la data de 24 iunie, la sărbătoarea Sfântului Ioan Botezătorul, anul Domnului 1973.*

Semnează: *Franjo ŠEPER*, prefect, şi *† Jérôme HAMER, o.p.*, arhiepiscop titular de Lorium, secretar.

## NOTE:

(*) S. Congregatio pro Doctrina fidei, *Declaratio Mysterium Ecclesiae* circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam, 24 iunii 1973: *AAS* 65 (1973) 396-408; textul în limba franceză a fost publicat de către Typis Polyglottis Vaticanis şi reprodus, cu referinţe în *La Documentation Catholique*, nr. 1636/1973, pp. 664-670.

1. Paul VI, Exhortaţia Apostolică *Quinque iam anni*, *AAS* 63 (1971), p. 99.
2. Paul VI, Constituţia Apostolică *Regiminis Ecclesiae Universae*, *AAS* 59 (1967), p. 897.
3. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 8; *Constitutiones Decreta Declarationes*, editio Secretariae Generalis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 104ff.
4. Conciliul II Vatican: Decretul despre ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, 3; *Const. Decr. Decl.*, p. 250.
5. *Ibid.*, 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 252.
6. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 8; *Const. Decr. Decl.*, p.106.
7. *Ibid.*, *Const. Decr. Decl.*, p. 105.
8. Conciliul II Vatican: Decretul despre ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 253.
9. Cf. *ibid.*, 6-8; *Const. Decr. Decl.*, pp. 255-258.
10. Cf. *ibid.*, 1; *Const. Decr. Decl.*, p. 243.
11. Cf. Paul VI, Enciclica *Ecclesiam Suam*, *AAS* 56 (1964), p. 629.
12. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Revelaţia dumnezeiască, *Dei Verbum*, 7; *Const. Decr. Decl.*, p. 428.
13. Cf. *Ibid.*, 10; *Const. Decr. Decl.*, p. 431.
14. Cf. *Ibid.*, 8; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.

15. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 12; *Const. Decr. Decl.*, p. 113ff.
16. *Ibid.*, *Const. Decr. Decl.*, p. 114.
17. Cf. *Ibid.*, 35; *Const. Decr. Decl.*, p. 157.
18. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Revelaţia dumnezeiască, *Dei Verbum*, 8; *Const. Decr. Decl.*, p. 430.
19. Paul VI, Exhortaţia Apostolică *Quinque iam anni*, *AAS* 63 (1971), p. 99.
20. Cf. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 25; *Const. Decr. Decl.*, p. 138ff.
21. *Ibid.*, 18; *Const. Decr. Decl.*, p. 124ff. Cf. Conciliul I Vatican: Constituţia Dogmatică *Pastor aeternus*, Prolog; *Conciliorum Ecumenicorum Decreta* 3, ed. Istituto per la Scienze Religiose di Bologna, Herder, 1973, p. 8. (DS 3051).
22. Paul VI, Exhortaţia Apostolică *Quinque iam anni*, *AAS* 63 (1971), p. 100.
23. Cf. Conciliul I Vatican: Constituţia Dogmatică *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Dec.* (3), p. 815ff. (DS 3069, 3074); Decretul Sfântului Oficiu *Lamentabili*, 6, *AAS* 40 (1907), p.471 (DS 3406).
24. Conciliul I Vatican: Constituţia Dogmatică *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.* (3), p 816 (DS 3070). Cf. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 25, şi Constituţia Dogmatică despre Revelaţia dumnezeiască, *Dei Verbum*, 4; *Const. Decr. Decl.*, p. 141 şi 426.
25. Cf. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Revelaţia dumnezeiască, *Dei Verbum*, 11; *Const. Decr. Decl.*, p. 434.
26. Cf. *ibid.*, 9ff.; *Const. Decr. Decl.*, pp. 430-432.
27. Cf. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 25; *Const. Decr. Decl.*, p. 139.
28. Cf. *ibid.*, 25 and 22; *Const. Decr. Decl.*, pp. 139 şi 133.
29. Conciliul I Vatican: Constituţia Dogmatică *Pastor aeternus*, cap. 4; *Conc. Oec. Decr.* (3), p. 816 (DS 3074). Cf. Conciliul II Vatican: *ibid.*, 25, *Conc. Oec. Decr.* (3), pp. 131-141.
30. Cf. Conciliul II Vatican: Constituţia Dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium*, 25; Const. Decr. Decl., p. 139.
31. Conciliul I Vatican: Constituţia Dogmatică *Dei Filius*, cap. 3; *Conc. Oec. Decr.* (3), p. 807 (DS 3011). Cf. C.I.C., can. 1323, Sect. 1 şi can. 1325, Sect. 2.

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI

# SCRISOARE CĂTRE EPISCOPII BISERICII CATOLICE DESPRE ANUMITE ASPECTE ALE BISERICII ÎNȚELEASĂ ÎN DIMENSIUNEA EI DE COMUNIUNE

*28 mai 1992*

## INTRODUCERE

1. Conceptul de „comuniune" (*koinonia*), deja pus în lumină în textele Conciliului II Vatican (1), este potrivit îndeosebi pentru a exprima esența Tainei Bisericii şi poate fi, cu siguranță, o cheie de lectură pentru reînnoirea eclesiologiei catolice (2). Aprofundarea realității Bisericii în dimensiunea ei de comuniune este, într-adevăr, o sarcină de o importanță specială, oferind un spațiu amplu de reflecție teologică asupra tainei Bisericii, *„a cărei natură permite întotdeauna cercetări noi şi mai profunde"* (3). Anumite abordări eclesiologice arată totuşi o înțelegere insuficientă a Bisericii ca *taină a comuniunii*, căci acestea nu armonizează în mod

corect conceptul de *comuniune* cu conceptele de *Popor al lui Dumnezeu* şi *Trup al lui Hristos*, şi acordă puţină importanţă raportului dintre Biserica înţeleasă sub aspectul de *Comuniune* şi Biserica - *Sacrament*.

2. Ţinând cont de importanţa doctrinară, pastorală şi ecumenică a diferitelor aspecte ale Bisericii înţeleasă în dimensiunea de Comuniune, prin *Scrisoarea* de faţă, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei a considerat oportun să amintească pe scurt şi să lămurească, peste tot unde este necesar, anumite elemente fundamentale, care trebuie să fie luate ca puncte de sprijin obligatorii şi de către cei ce întreprind lucrarea dorită de aprofundare teologică.

## I. BISERICA, TAINĂ A COMUNIUNII

3. Conceptul de *comuniune* stă *„la baza înţelegerii de sine a Bisericii"* (4), în calitatea de taină a unirii personale a fiecărui om cu Treimea dumnezeiască şi cu ceilalţi oameni, începută prin credinţă (5) şi, deja o realitate pregustată de către Biserica pământească, este orientată către plenitudinea eshatologică a Bisericii cereşti.

Pentru ca noţiunea de *comuniune*, care nu este univocă, să poată servi ca o cheie de interpretare eclesiologică, ea trebuie să fie înţeleasă în interiorul învăţăturii biblice şi al tradiţiei patristice, în care *comuniunea* implică întotdeauna o dublă dimensiune: *verticală* (comuniunea cu Dumnezeu) şi *orizontală* (comuniunea între oameni). Pentru a avea o viziune creştină despre *comuniune*, este, deci, esenţial să o recunoaştem înainte de toate ca un dar al lui Dumnezeu, ca un rod al iniţiativei dumnezeieşti realizate în taina pascală. Raportul nou între om şi Dumnezeu, stabilit în Hristos şi împărtăşit în Taine, se prelungeşte de asemenea prin raportul nou

dintre oameni. În consecinţă, conceptul de *comuniune* trebuie să fie în măsură să exprime, de asemenea, pe de o parte, natura sacramentală a Bisericii în timp ce *„noi trăim în exil departe de Domnul"* (7), iar pe de altă parte, unitatea specială care face din credincioşi membri ai aceluiaşi Trup, Trupul tainic al lui Hristos (8), comunitate structurată organic (9), *„popor adunat în unitatea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt"* (10), înzestrat cu mijloacele potrivite pentru unitatea sa socială şi vizibilă (11).

4. *Comuniunea eclesială este în acelaşi timp invizibilă şi vizibilă.* În realitatea sa invizibilă, ea este comuniunea fiecărui om cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, şi cu alţi oameni, co-participanţi la natura dumnezeiască (12), în jertfa lui Hristos (13), în aceaşi credinţă (14), în acelaşi duh (15). În Biserica de pe pământ există o legătură intimă între această comuniune invizibilă şi comuniunea vizibilă în învăţătura Apostolilor, în Taine şi în ordinea ierarhică. Prin aceste daruri dumnezeieşti, care sunt realităţi vizibile, Hristos îndeplineşte în moduri diverse în istorie *slujirea* Sa profetică, sacerdotală şi împărătească pentru mântuirea oamenilor (16). Această legătură dintre elementele invizibile şi elementele vizibile ale comuniunii eclesiale constitue Biserica în calitatea de *Taină/Sacrament* al mântuirii.

Din această sacramentalitate rezultă că Biserica nu este o realitate închisă în ea însăşi, ci deschisă permanent dinamicii misionare şi ecumenice, pentru că ea este trimisă în lume pentru a anunţa şi a da mărturie, pentru a actualiza şi răspândi taina comuniunii care o constituie: adunarea tuturor şi a toate în Hristos (17); să fie astfel pentru toţi *„taina nedespărţită a unităţii"* (18).

5. Comuniunea eclesială în care fiecare este introdus prin credinţă şi Botez (19) îşi are rădăcina şi centrul său în Sfânta Euharistie. Într-adevăr, Botezul este încorporarea într-un trup

edificat şi însufleţit prin Euharistie de către Domnul înviat, în aşa manieră încât acest trup poate fi pe bună dreptate numit Trupul lui Hristos. Euharistia este sursa şi forţa creatoare a comuniunii dintre membrii Bisericii tocmai pentru că ea uneşte pe fiecare dintre aceştia cu Hristos Însuşi: *„participând în mod real la Trupul Domnului în frângerea pâinii euharistice, noi suntem ridicaţi la comuniunea cu El şi între noi. 'Că o pâine, un trup, suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine'"(1 Corinteni 10, 17)* (20).

De aceea, expresia Sf. Pavel: *Biserica este Trupul lui Hristos* înseamnă că Euharistia, în care Domnul ne dă Trupul Său şi ne transformă pe noi într-un singur Trup (21), este locul în care Biserica se exprimă pe sine permanent în forma sa cea mai esenţială: prezentă în tot locul, ea este totuşi numai *una,* aşa cum Hristos este *Unul.*

6. Biserica este *Comuniunea sfinţilor,* conform expresiei tradiţionale care se găseşte în versiunea latină a Simbolului Apostolilor de la sfârşitul secolului al IV-lea (22). Participarea comună şi vizibilă la bunurile mântuirii (*lucrurile cele sfinte*), şi în mod special la Euharistie, este rădăcina comuniunii invizibile dintre participanţi (*sfinţii*). Această comuniune presupune o solidaritate spirituală între membrii Bisericii, în calitatea lor de membri ai aceluiaşi Trup (23), şi tinde către unirea lor efectivă în dragoste, constituind *„o singură inimă şi un suflet"* (24). Comuniunea tinde, de asemenea, spre unirea în rugăciune (25), insuflată în toţi de acelaşi Duh (26), Duhul Sfânt *„care umple şi uneşte toată Biserica"* (27).

Această comuniune, în elementele ei invizibile, există nu numai între membrii Bisericii, care este pelerină pe pământ, ci, de asemenea, între aceştia şi toţi aceia care, părăsind această lume în harul Domnului, fac parte din Biserica cerească, sau în care vor fi încorporaţi după purificarea lor completă (28). Aceasta înseamnă,

între altele, că există în misiunea istorico-mântuitoare o *relaţie reciprocă* între Biserica pelerină pe pământ şi Biserica cerească. Prin urmare, putem afirma nu numai importanţa eclesiologică a mijlocirii lui Hristos în favoarea membrilor săi (29), ci şi mijlocirea sfinţilor şi, în mod deosebit, pe cea a Fecioarei Maria (30). Esenţa *cultului sfinţilor,* atât de prezent în evlavia poporului creştin, răspunde deci realităţii profunde a Bisericii ca taină a comuniunii.

## II. BISERICA UNIVERSALĂ ŞI BISERICILE PARTICULARE

7. *Biserica lui Hristos,* pe care o mărturisim în Crez ca fiind Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică, este Biserica universală, adică comunitatea universală a ucenicilor Domnului (31), care devine prezentă şi activă în particularitatea şi diversitatea persoanelor, grupurilor, epocilor şi locurilor. Printre aceste multiple expresii particulare ale prezenţei mântuitoare a Bisericii celei Una a lui Hristos se găsesc, începând cu vremea apostolilor, acele entităţi care sunt în ele însele *Biserici* (32), deoarece, deşi ele sunt realităţi particulare, Biserica universală este prezentă în ele cu toate elementele ei esenţiale (33). Ele sunt, în consecinţă, constituite *„după chipul Bisericii universale"* (34), şi fiecare dintre ele este *„o porţiune din poporul lui Dumnezeu încredinţată unui episcop pentru ca, prin ajutorul clerului său, acesta să fie păstorul ei"* (35).

8. De aceea, Biserica universală este *Trupul Bisericilor* (36); deci, putem de asemenea aplica *într-o manieră analogică* conceptul de comuniune unităţii existente între Bisericile particulare şi astfel să înţelegem Biserica universală ca o *Comuniune a Bisericilor.* Cu toate acestea, uneori, ideea de „comuniune a Bisericilor particulare" este prezentată de aşa manieră încât concepţia despre unitatea Bisericii este slăbită în dimensiunea ei vizibilă şi instituţională. Astfel, se afirmă că orice Biserică particulară este un subiect complet în el

însuşi şi că Biserica universală este rezultatul *recunoaşterii reciproce* a Bisericilor particulare. Această viziune eclesiologică unilaterală, care diminuează nu numai conceptul de Biserică universală ci, de asemenea, şi pe cel de Biserică particulară, dovedeşte o înţelegere insuficientă a conceptului de comuniune. Aşa cum istoria însăşi o demonstrează, când o Biserică particulară a căutat să obţină autonomia sa slăbind comuniunea reală cu Biserica universală şi cu centrul său vital şi vizibil, unitatea sa internă a avut de suferit şi, mai mult decât atât, ea s-a văzut în pericol de a-şi pierde libertatea în faţa numeroaselor forţe de sclavie şi exploatare (37).

9. Pentru a înţelege adevăratul sens al aplicării analogice a termenului *comuniune* ansamblului de Biserici particulare, trebuie, mai întâi de toate, să luăm în considerare că aceste Biserici, în calitatea de *„părţi ale Bisericii celei Una a lui Hristos"* (38), au un raport special de *„întrepătrundere reciprocă"* (39) cu întregul, adică cu Biserica universală, deoarece în fiecare dintre Bisericile particulare este *„cu adevărat prezentă şi lucrătoare Biserica lui Hristos, Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică"* (40). Din acest motiv, *„Biserica universală nu poate fi concepută nici ca suma Bisericilor particulare, nici ca o federaţie a Bisericilor particulare"* (41). Ea nu este rezultatul comuniunii lor, ci este, în taina sa esenţială, o realitate *ontologic* şi *cronologic* prioritară oricărei Biserici particulare *individuale*.

Într-adevăr, *în mod ontologic*, Biserica-taină, Biserica cea Una şi Unică, conform Părinţilor, precede creaţia (42) şi dă naştere Bisericilor particulare ca propriilor sale fiice; Biserica universală se exprimă în Bisericile particulare, este mama acestora şi nu produsul Bisericilor particulare. În plus, *în mod cronologic*, Biserica se manifestă în ziua Cincizecimii în comunitatea celor o sută douăzeci reuniţi în jurul Mariei şi al celor doisprezece Apostoli, reprezentanţi ai Bisericii cea Una şi viitori fondatori ai Bisericilor locale, care au o misiune orientată spre lume: din acel moment, Biserica *vorbeşte toate limbile* (43).

Manifestându-şi universalitatea încă de la începuturile sale, ea a dat naştere diferitelor Biserici locale, ca realizări

particulare ale Bisericii celei Una şi Unice a lui Iisus-Hristos. Născându-se *în* şi *din* Biserica universală, din ea şi în ea îşi au ele eclesialitatea lor. În consecinţă, formula Conciliului II Vatican: *Biserica în şi din Biserici* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) (44) este inseparabilă de cealaltă formulă: *Bisericile în şi din Biserica* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*) (45). Natura tainei acestui raport între Biserica universală şi Bisericile particulare este evidentă; acest raport nu este comparabil celui care există între întreg şi părţi în cadrul oricărui grup sau societate pur umană.

10. Orice credincios, prin credinţă şi Botez, este introdus în Biserica cea Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică. Nu aparţinem de Biserica universală într-un mod *mediat, prin intermediul* apartenenţei la o Biserică particulară, ci într-un mod *imediat*, chiar dacă intrarea şi viaţa în Biserica universală se realizează în mod necesar *într*-o Biserică particulară. În perspectiva Bisericii înţeleasă sub aspectul de comuniune, *comuniunea universală a credincioşilor* şi *comuniunea Bisericilor* nu sunt rezultatul una alteia, ci alcătuiesc aceaşi realitate văzută din perspective diferite.

11. Mai mult decât atât, *apartenenţa* la o Biserică particulară nu este niciodată în contradicţie cu realitatea care afirmă că *în Biserică nimeni nu este un străin* (46): mai ales în săvârşirea Euharistiei, orice credincios se găseşte, în Biserica *sa*, în Biserica lui Hristos, făcând abstracţie de apartenenţa sau ne-apartenenţa sa, din punct de vedere canonic, de eparhia, parohia, sau de orice altă comunitate particulară în care are loc aceasta celebrare. În acest sens, fără a neglija regulamentele necesare cu privire la dependenţa juridică (47), cel care aparţine unei Biserici particulare aparţine tuturor Bisericilor; într-adevăr, apartenenţa la *Comuniune*, ca apartenenţă la Biserică, nu este niciodată pur particulară: ea este întotdeauna universală prin natura sa (48).

## III. COMUNIUNEA BISERICILOR, EUHARISTIEI ŞI EPISCOPATULUI

11. Unitatea sau comuniunea dintre Bisericile particulare în Biserica universală este înrădăcinată nu numai în aceaşi credinţă şi acelaşi Botez comun, ci mai ales în Euharistie şi Episcopat.

Ea este înrădăcinată în Euharistie deoarece Jertfa euharistică, deşi este săvârşită mereu într-o comunitate particulară, nu este niciodată o celebrare numai a aceastei comunităţi: de fapt, această comunitate, primind prezenţa euharistică a Domnului, primeşte întregul dar al mântuirii şi arată, chiar în particularitatea sa vizibilă permanentă, că ea este imaginea şi prezenţa adevărată a Bisericii celei Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică (49).

Redescoperirea unei *eclesiologii euharistice*, deşi de o valoare incontestatabilă, a pus adesea accentul în mod unilateral pe principiul Bisericii locale. Se afirmă că acolo unde se săvârşeşte Euharistia ar fi prezentă întreaga taină a Bisericii în aşa măsură încât ar trebui să considerăm ca neesenţial orice alt principiu de unitate şi universalitate. Alte concepţii, sub influenţe teologice diverse, tind să radicalizeze şi mai mult această perspectivă particulară a Bisericii, ajungând să afirme că adunarea împreună în numele lui Iisus (cf. Matei 18, 20) este acelaşi lucru cu realizarea Bisericii: adunarea care devine comunitate în numele lui Hristos ar purta în ea puterile Bisericii, incluzând puterea pe care o are Euharistia; Euharistia, spun unii, s-are naşte „de la bază". Aceste greşeli ca şi altele asemănătoare par a nu ţine cont suficient de faptul că tocmai Euharistia este cea care face imposibilă orice autonomie a Bisericii particulare. De fapt, unicitatea şi indivizibilitatea Trupului euharistic al Domnului implică unicitatea Trupului Său tainic, care este Biserica una şi indivizibilă. Deschiderea necesară oricărei comunităţi săvârşitoare, a oricărei Biserici particulare, se face pornind de la centrul său euharistic: lăsându-se pe sine cuprinsă de braţele deschise ale Domnului, se inserează în Trupul Său unic şi fără diviziune. Din acest motiv, existenţa slujirii lui Petru, fundament al unităţii

Episcopatului şi al Bisericii universale, stă în legătură profundă cu caracterul euharistic al Bisericii.

12. Într-adevăr, unitatea Bisericii este, de asemenea, înrădăcinată în unitatea Episcopatului (50). După cum ideea *Trupului Bisericilor* cere existenţa unei Biserici *Cap* al Bisericilor, care este tocmai Biserica Romei ce *„prezidează comuniunea universală a dragostei"* (51), tot astfel unitatea Episcopatului presupune existenţa unui Episcop Cap al *Corpului* sau *Colegiului Episcopilor*, care este Pontiful roman (52). *„Suveranul Pontif, în calitate de succesor al lui Petru, este principiu şi fundament peren şi vizibil"* (53) al unităţii Episcopatului, precum şi al unităţii Bisericii întregi. Această unitate a episcopatului se perpetuează de-a lungul secolelor datorită *succesiunii apostolice* şi ea este, de asemenea, fundament al identităţii Bisericii din toate timpurile cu Biserica zidită de Hristos pe temelia lui Petru şi a celorlalţi Apostoli (54).

13. Episcopul este principiul şi fundamentul vizibil al unităţii Bisericii particulare încredinţată slujirii sale pastorale (55). Dar pentru ca fiecare Biserică particulară să fie în mod deplin Biserică, adică prezenţă particulară a Bisericii universale cu toate elementele ei esenţiale şi constituită, prin urmare, *după chipul Bisericii universale*, autoritatea supremă a Bisericii, adică Colegiul episcopal *„împreună cu Pontiful roman, şeful său, şi niciodată fără acesta"* (56), trebuie să fie prezentă în ea ca un element propriu al acesteia. Primatul Episcopului Romei şi Colegiul episcopal sunt două elemente proprii Bisericii universale: *„nu sunt derivate din particularitatea Bisericilor"* (57), dar *interioare fiecărei Biserici particulare*. În consecinţă, *„trebuie să vedem* slujirea Succesorului lui Petru *nu numai ca pe o slujire „globală" care atinge orice Biserică particulară din „exterior"*, ci ca aparţinând deja esenţei oricărei Bisericii particulare *din interior"* (58). Într-adevăr, slujirea Primatului presupune în mod esenţial o putere cu adevărat episcopală, nu numai supremă, plenară şi universală, ci, de asemenea, *imediată*, asupra tuturor, atât Cler cât şi credincioşi (59). Slujirea urmaşului lui Petru, ca fapt

*interior* oricărei Biserici particulare, decurge în mod necesar din această *interioritate reciprocă* fundamentală dintre Biserica universală şi Biserica particulară (60).

14. Unitatea Euharistiei şi unitatea Episcopatului *cu Petru* şi *sub Petru* nu sunt rădăcini independente ale unităţii Bisericii, deoarece Hristos a instituit Euharistia şi Episcopatul ca realităţi legate între ele în mod esenţial (61). Episcopatul este *unul* aşa cum şi Euharistia este *una*: unica Jertfă a unicului Hristos mort şi înviat. Liturghia exprimă în diferite moduri această realitate, arătând, de exemplu, că orice săvârşire a Euharistiei este făcută în uniune nu numai cu Episcopul, ci, de asemenea, şi cu Papa, cu episcopatul, cu tot clerul şi poporul întreg (62). Orice săvârşire validă a Euharistiei exprimă această comuniune universală *cu Petru* şi cu întreaga Biserică, sau o cere *în mod obiectiv*, aşa cum este cazul Bisericilor creştine separate de Roma (63).

## IV. UNITATE ŞI DIVERSITATE ÎN COMUNIUNEA ECLESIALĂ

15. *„Universalitatea Bisericii implică, pe de o parte, cea mai solidă unitate, iar, pe de altă parte, o* pluralitate şi *o* diversitate, *care nu sunt un obstacol pentru unitate, ci, din contră, îi conferă caracterul său de „comuniune""* (64). Această pluralitate se referă fie la diversitatea slujirilor, harismelor, formelor de viaţă şi de apostolat din interiorul fiecărei Biserici particulare, fie la diversitatea tradiţiilor liturgice şi culturale dintre diferitele Bisericii particulare (65).

Promovarea unei unităţi care să nu fie un obstacol al diversităţii, ca şi recunoaşterea şi promovarea unei diversităţi care să nu fie un obstacol al unităţii, ci o îmbogăţire a acesteia, reprezintă o responsabilitate primordială a Suveranului Pontif pentru întreaga Biserică (66) şi, fără să prejudicieze dreptul general al Bisericii, al oricărui Episcop pentru Biserica particulară încredinţată slujirii sale pastorale (67). Dar zidirea şi păstrarea acestei unităţi, care primeşte

din diversitate caracterul său de comuniune, sunt, de asemenea, în responsabilitatea tuturor în Biserică, pentru că toţi sunt chemaţi în a o zidi şi a o respecta întotdeauna, în mod special prin dragostea care este *„calea desăvârşirii"* (68).

16. Pentru a avea o viziune mai completă asupra acestui aspect de comuniune eclesială – unitate în diversitate -, trebuie să luăm în considerare faptul că există instituţii şi comunităţi stabilite prin Autoritatea Apostolică pentru sarcini pastorale specifice. Ele aparţin, *ca atare*, Bisericii universale, membrii lor fiind, de asemenea, membrii ai Bisericilor particulare în care trăiesc şi lucrează. Modul de apartenenţă la Bisericile particulare, caracterizată prin propria *flexibilitate* (69), ia diferite forme juridice. Acest fapt, departe de a periclita unitatea Bisericii particulare fondată pe Episcop, contribuie, din contră, în a da acestei unităţi diversitatea internă care este proprie *comuniunii* (70).

În contextul Bisericii înţeleasă sub aspectul de comuniune, trebuie, de asemenea, să luăm în considerare diversele instituţii şi societăţi, expresii ale harismelor vieţii consacrate şi vieţii apostolice prin care Duhul Sfânt îmbogăţeşte Trupul tainic al lui Hristos: chiar dacă ele nu aparţin structurii ierarhice a Bisericii, ele ţin de viaţa şi de sfinţenia acesteia (71).

Datorită caracterului supra-eparhial, înrădăcinat în slujirea petrină, toate aceste realităţi eclesiale sunt, de asemenea, elemente în serviciul comuniunii dintre diferitele Biserici particulare.

## V. COMUNIUNE ECLESIALĂ ŞI ECUMENISM

17. *„Biserica ştie că ea este unită în numeroase feluri cu cei care, botezaţi fiind, poartă frumosul nume de creştini fără să mărturisească totuşi în mod integral şi fără să păstreze unitatea comuniunii cu urmaşul lui Petru"* (72). În Bisericile şi Comunităţile creştine ne-catolice există, într-adevăr, numeroase elemente ale Bisericii lui Hristos,

care permit să discernem cu bucurie şi speranţă existenţa unei anumite comuniuni, deşi imperfectă (73).

Această comuniune există în mod special cu Bisericile Ortodoxe Orientale care, deşi separate de Scaunul lui Petru, rămân unite cu Biserica Catolică prin legături foarte strânse, precum succesiunea apostolică şi Euharistia validă, meritând, prin urmare, titlul de Biserici particulare (74). Într-adevăr, *„prin săvârşirea Euharistiei Domnului în aceste Biserici, Biserica lui Dumnezeu se zideşte şi creşte"* (75), deoarece Biserica cea Una, Sfântă, Catolică/Sobornicească şi Apostolică este cu adevărat prezentă în orice săvârşire validă a Euharistiei (76).

În acelaşi timp, deoarece comuniunea cu Biserica universală, reprezentată prin Succesorul lui Petru, nu este un complement exterior Bisericii particulare, ci unul dintre elementele sale constitutive interne, situaţia acestor venerabile comunităţi creştine implică, de asemenea, o *rănire* a condiţiei lor de Biserici particulare. Rana este şi mai profundă în acele comunităţile eclesiale care nu au menţinut succesiunea apostolică şi nici nu au păstrat o Euharistie validă. Pe de altă parte, pentru Biserica Catolică, chemată de către Domnul să devină pentru toţi *„o singură turmă"* cu *„un singur păstor"* (77), acest fapt implică, de asemenea, o rană înţeleasă ca un obstacol pentru realizarea deplină a universalităţii sale în istorie.

18. Această situaţie cere un efort ecumenic al tuturor în vederea deplinei comuniuni în unitatea Bisericii: această unitate *„a fost dăruită de Hristos Bisericii Sale încă de la început. Noi credem că ea subzistă în Biserica Catolică, ca ceva ce nu poate fi pierdut niciodată, şi sperăm că ea va continua să crească până la sfârşitul veacurile"* (78). În acest angajament ecumenic, rugăciunea, pocăinţa, studiul, dialogul şi colaborarea au o importanţă prioritară, pentru ca, printr-o nouă întoarcere la Domnul, să fie posibil pentru toţi să recunoască permanenţa Primatului lui Petru şi a succesorilor săi, Episcopii Romei, şi să vadă realizată slujirea petrină, aşa cum a fost dorită de către Domnul, ca o slujire apostolică universală, prezentă în

*interiorul* tuturor Bisericilor şi care, salvând natura sa ca instituţie divină, poate să se exprime în diferite feluri, în funcţie de circumstanţe diferite de timp şi loc, aşa cum o dovedeşte istoria.

## CONCLUZIE

19. Preasfânta Fecioară Maria este modelul comuniunii eclesiale în credinţă, în dragoste şi în unire cu Hristos (79). *„Veşnic prezentă în taina lui Hristos"* (80), ea este, în mijlocul Apostolilor, în însăşi inima Bisericii ce se naşte (81) şi a Bisericii din toate timpurile. Într-adevăr, *„Biserica s-a adunat cu Maria, care era Maica lui Iisus, şi cu fraţii săi în foişorul cel de sus. Nu putem deci să vorbim despre Biserică dacă Maria, Maica Domnului, nu este prezentă cu fraţii Domnului"* (82).

În concluzia acestei *Scrisori*, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, reluând ultimele cuvinte ale Constituţiei *Lumen gentium* (83), invită toţi Episcopii şi, prin ei, pe toţi credincioşii şi, în mod special, pe teologi, să încredinţeze mijlocirii Sfintei Fecioare eforturile lor de comuniune şi de reflecţie teologică asupra comuniunii.

*Suveranul Pontif Ioan Paul al-II-lea, la Audienţa oferită subsemnatului Cardinal Prefect, a aprobat această Scrisoare, stabilită în întâlnirea ordinară a Congregaţiei, şi a ordonat publicarea acesteia.*
*Roma, la sediul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei,*
*28 mai 1992.*

Semnează: *JOSEPH Cardinal RATZINGER*, prefect, şi *Alberto Bovone*, Arhiepiscop titular de Cezarea Numidiei, secretar.

## NOTE:

(1) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, nr. 10; Const. *Gaudium et spes*, nr. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nr. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

(2) Cf. SIONDULUI EPISCOPILOR, A doua Adunare Extraordinară (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(3) PAUL al VI-lea, Discursul de deschidere la începutul celei de-a doua perioade a Conciliului II Vatican, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cf., de exemplu, perspectivele pentru viitoarea reflecţie indicate de COMISIA TEOLOGICĂ INTERNAŢIONALĂ, în *Themata selecta de ecclesiologia*: „Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.

(4) IOAN PAUL al II-lea, *Către Episcopii din Statele Unite ale Americii*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X, 3 (1987) p. 553.

(5) *1 In.* 1, 3: *„Ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi comuniune cu noi. Iar comuniunea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos"*. Cf. *1 Cor.* 1, 9; IOAN PAUL al II-lea, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, nr. 19; SINODUL EPISCOPILOR (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.

(6) Cf. *Filip.* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, nr. 48.

(7) *2 Cor* 5, 6. Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 1.

(8) Cf. *ibidem*, nr. 7; PIUS al XII-lea, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200ff.

(9) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 11/a.

(10) Sf. CIPRIAN, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 4/b.
(11) Cf. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.
(12) Cf. *2 Petru* 1, 4.
(13) Cf. *2 Cor.* 1, 7.
(14) Cf. *Efes.* 4, 13; *Filim* 6.
(15) Cf. *Filip.* 2, 1.
(16) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 25-27.
(17) Cf. *Mt.* 28, 19-20; *In.* 17, 21-23; *Efes.* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nr. 9/b, 13 şi 17; Decr. *Ad gentes*, nr. 1 şi 5; Sf. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 16, 6 şi 22, 1-3: PG 7, 925-926 and 955-958.
(18) Sf. CIPRIAN, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
(19) *Efes.* 4, 4-5: *„Este un trup şi un Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre; Este un Domn, o credinţă, un botez"*. Cf., de asemenea, *Mc.* 16, 16.
(20) Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. Euharistia este taina *„prin care Biserica se realizează în vremurile noastre"*. (Sf. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). *„Împărtăşirea noastră de Trupul şi Sângele lui Hristos ne transformă în ceea ce primim"* (Sf. LEON CEL MARE, *Sermo 63*, 7: PL 54, 357).
(21) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 3 şi 11/a; SfF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la 1 Cor* 24, 2: PG 61, 200.
(22) Cf. Denz.-Schön. 19, 26-30.
(23) Cf. *1 Cor.* 12, 25-27; *Efes* 1, 22-23; 3, 3-6.
(24) *Fapte* 4, 32.
(25) Cf. *Fapte* 2, 42.
(26) Cf. *Rom.* 8, 15-16.26; *Gal.* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, nr. 4.
(27) THOMAS D'AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. Într-adevăr, *„ridicat pe Cruce şi slăvit, Domnul Iisus ne-a dat Duhul pe Care ni L-a promis, şi prin Care El a chemat şi a adunat la un loc poporul Noului Legământ, care este Biserica, în unitatea credinţei, a nădejdii şi a dragostei"* (Decr. *Unitatis redintegratio*, nr. 2/b).
(28) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 49.

(29) Cf. *Evr.* 7, 25.

(30) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 50 şi 66.

(31) Cf. *Mt.* 16, 18; *1 Cor.* 12, 28; etc.

(32) Cf. *Fapte* 8, 1; 11, 22; *1 Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal.* 1, 22; *Apoc.* 2, 1.8; etc.

(33) Cf. COMISIA BIBLICĂ PONTIFICALĂ, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, în special pp. 14-28.

(34) Const. *Lumen gentium*, nr. 23/a; cf. Decr. *Ad gentes*, nr. 20/a.

(35) Decr. *Christus Dominus*, nr. 11/a.

(36) Const. *Lumen gentium*, nr. 23/b. Cf. Sf. ILARIE DE POITIERS, *In Psalm.*, 14, 3: PL 9, 301; Sf. GRIGORIE CEL MARE, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.

(37) Cf. PAUL al VI-lea, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, nr. 64/b.

(38) Decr. *Christus Dominus*, nr. 6/c.

(39) IOAN PAUL al II-lea, *Către Curia Romană*, 20-XII-1990, nr. 9: „L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.

(40) Decr. *Christus Dominus*, nr. 11/a.

(41) IOAN PAUL al II-lea, *Către Episcopii din Statele Unite ale Americii*, 16-IX-1987, nr. 3: citat, p. 555.

(42) Cf. PĂSTORUL LUI HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; Sf. CLEMENT ROMANUL, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.

(43) Cf. *Fapte* 2, 1ff. Sf. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): *„În ziua Cincizecimii (...) toate popoarele (...) au devenit un cor ca să intoneze un imn de laudă lui Dumnezeu în perfecta armonie, deoarece Duhul Sfânt a eliminat distanţa şi neînţelegerea şi a transformat diversitatea popoarelor în primele roade de oferit Tatălui"*. Cf., de asemenea, Sf. FULGENTIUS DE RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.

(44) Const. *Lumen gentium*, nr. 23/a: *„în acestea şi din acestea (Bisericile particulare) există Biserica Catolică cea Una şi Unica"*. Această doctrină dezvoltă în continuitate cu ceea ce a fost afirmat mai înainte, de exemplu de către PIUS al X-lea, Enc. *Mystici Corporis*, citată, p. 211: *„din care unica Biserică Catolică există şi se compune"*.

(45) Cf. IOAN PAUL al II-lea, *Către Curia Romană*, 20-XII-1990, nr. 9: citat, p. 5.

(46) Cf. *Gal.* 3, 28.

(47) Cf., de exemplu, C.I.C., can. 107.

(48) Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): *„cel este în Roma ştie că cei din India sunt membrii săi"*. Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 13/b.

(49) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 26/a; Sf. AUGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

(50) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 18/b, 21/b. 22/a. Cf., de asemenea, Sf. CIPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; AUGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.

(51) Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epist. ad Rom.*, prol: PG 5, 685; cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 13/c.

(52) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 22/b.

(53) *Ibidem*, nr. 23/a. Cf. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; Sf. CIPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.

(54) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 20; Sf. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; Sf. CIPRIAN, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; Sf. AUGUSTIN, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.

(55) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 23/a.

(56) *Ibidem*, nr. 22/b; cf., de asemenea, nr. 19.

(57) IOAN PAUL al II-lea, *Către Curia Romană*, 20-XII-1990, nr. 9: citat, p. 5.

(58) IOAN PAUL al II-lea, *Către Episcopii din Statele Unite ale Americii*, 16-IX-1987, nr. 4: citat, p. 556.

(59) Cf. Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz.-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, nr. 22/b.

(60) Cf. *supra*, nr. 9.

(61) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 26; Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.

(62) Cf. MISSALUL ROMAN, *Rugăciunea euharistică* III.

(63) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 8/b.

(64) IOAN PAUL al II-lea, *Cuvânt*, Audienţă Generală, 27-IX-1989, nr. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
(65) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 23/d.
(66) Cf. *ibidem*, nr. 13/c.
(67) Cf. Decr. *Christus Dominus*, nr. 8/a.
(68) *Col.* 3, 14. TOMA D'AQUINO, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: *„Biserica este una (...) prin unitatea dragostei, deoarece toţi iau parte la dragostea lui Dumnezeu, şi vieţuiesc împreună în această dragoste"*.
(69) Cf. *supra*, nr. 10.
(70) Cf. *supra*, nr. 15.
(71) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 44/d.
(72) Const. *Lumen gentium*, nr. 15.
(73) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nr. 3/a şi 22; a se vedea, de asemenea, Const. *Lumen gentium*, nr. 13/d.
(74) Cf. Decr. *Unitatis redintegratio*, nr. 14 şi 15/c.
(75) *Ibidem*, nr. 15/a.
(76) Cf. *supra*, nr. 5 şi 14.
(77) *Ioan* 10, 16.
(78) Decr. *Unitatis redintegratio*, nr. 4/c.
(79) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 63 şi 68; Sf. AMBROZIE, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; Sf. ISAAC DE STELLA, *Sermo* 27: PL 194, 1778-1779; RUPERT DE DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.
(80) IOAN PAUL al II-lea, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, nr. 19.
(81) Cf. *Fapte* 1, 14; IOAN PAUL al II-lea, Enc. *Redemptoris Mater*: citată, nr. 26.
(82) Sf. CROMATIUS de AQUILEIA, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes" 164, p. 134. Cf. PAUL al VI-lea, Exh. Ap. *Marialis cultus*, 2-II-1974, nr. 28.
(83) Cf. Const. *Lumen gentium*, nr. 69.

CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI

# PRIMATUL SUCCESORULUI LUI PETRU ÎN CADRUL TAINEI BISERICII*

1. În viaţa Bisericii astăzi chestiunea primatului lui Petru şi a succesorilor săi are o importanţă particulară, dar şi o semnificaţie ecumenică. Ioan Paul al II-lea s-a exprimat adesea cu privire la acest lucru, şi în mod special în Scrisoarea enciclică *Ut unum sint,* în care a dorit să adreseze invitaţia, mai ales păstorilor şi teologilor, de „a găsi o formă de exercitare a primatului deschisă unei noi stări de fapt, dar fără să se renunţe la esenţa misiunii acestuia" (1).

Ca răspuns la invitaţia Sfântului Părinte, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei a decis să continue aprofundarea subiectului, organizând un simpozion cu caracter strict doctrinar despre *Primatul Succesorului lui Petru,* care s-a desfăşurat la Vatican, în perioada 2-4 decembrie 1996. Lucrările acestui simpozion au fost recent publicate (2).

2. În mesajul pe care l-a trimis participanţilor la acest simpozion, Sfântul Părinte scria: „Biserica Catolică este conştientă

---

* Text în limba engleză publicat în *L'Osservatore Romano,* Weekly Edition in English, 18 noiembrie 1998, pp. 5-6. Vezi şi nota 4.

de faptul că a păstrat, cu fidelitate faţă de Tradiţia Apostolică şi credinţa Părinţilor, slujirea succesorului lui Petru" (3). În istoria Bisericii, există o continuitate a dezvoltării doctrinei despre primat. Elaborând textul de faţă, care apare în Anexele Simpozionului menţionat mai sus (4), Congregaţia pentru Doctrina Credinţei a utilizat contribuţiile teologilor care au participat la simpozion, fără însă a intenţiona să facă o sinteză a acestora sau să analizeze probleme care ar necesita vreun studiu ulterior. Aceste „Reflecţii" pe marginea simpozionului, au menirea de a reaminti punctele *esenţiale* ale doctrinei catolice despre primat, acest mare dar al lui Hristos oferit Bisericii Sale, necesar pentru păstrarea unităţii şi care, după cum ne arată istoria, a apărat adeseori libertatea episcopilor şi a Bisericilor particulare în faţa ingerinţelor puterii politice.

## I. Originea, scopul şi natura primatului

3. „Întâi Simon, cel numit Petru" (5). Cu această accentuare a primatului lui Simon-Petru, Sfântul Matei introduce în Evanghelia sa lista celor doisprezece Apostoli, care începe de asemenea cu numele lui Simon şi în celelalte două Evanghelii sinoptice, precum şi în Faptele Apostolilor (6). Această listă, care are o mare putere de accentuare, şi alte pasaje evanghelice (7) arată cu claritate şi în mod simplu modul în care canonul Noului Testament a receptat ceea ce Hristos a spus despre Petru şi rolul acestuia în grupul celor doisprezece (8). Astfel, în primele comunităţi creştine, ca şi mai târziu în întreaga Biserică, imaginea lui Petru a rămas fixată ca aceea a apostolului care, în pofida slăbiciunii sale omeneşti, a fost desemnat în mod expres de către Hristos pe primul loc între cei Doisprezece şi a fost chemat să exercite în Biserică un rol distinct şi specific. El este *piatra* pe care Hristos va zidi Biserica Sa (9). După ce s-a întors, el este cel a cărui credinţă nu va mai cădea şi care îi va

întări pe fraţii săi (10). În fine, el este Păstorul care va conduce întreaga comunitate a ucenicilor Domnului (11).

În persoana, misiunea şi slujirea lui Petru, în prezenţa şi moartea sa la Roma - atestate de cea mai veche tradiţie literară şi arheologică -, Biserica contemplă o realitate adâncă legată esenţial de însăşi taina ei a comuniunii şi mântuirii: *„Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia"* (12). Dintru început şi cu o evidenţă crescândă, Biserica a înţeles faptul că, aşa cum succesiunea Apostolilor există prin slujirea episcopilor, tot astfel slujirea unităţii, încredinţată lui Petru, aparţine structurii permanente a Bisericii lui Hristos şi că această succesiune este stabilită în scaunul [eparhia] unde s-a produs martiriul lui Petru.

4. În baza mărturiilor din Noul Testament, Biserica Catolică învaţă, ca doctrină a credinţei, că episcopul Romei este succesorul lui Petru în slujirea sa de primat în cadrul Bisericii Universale (13); această succesiune explică preeminenţa Bisericii Romei (14), îmbogăţită, de asemenea, de predica şi martiriul Sfântului Pavel.

În planul dumnezeiesc despre primat ca „slujire încredinţată de Domnul în mod personal lui Petru, primul dintre Apostoli, şi menită să fie transmisă succesorilor acestuia" (15), se manifestă deja scopul harismei petrine, adică „unitatea de credinţă şi de comuniune" (16) a tuturor credincioşilor. Pontiful roman, ca succesor al lui Petru, este „principiul şi fundamentul perpetuu şi vizibil al unităţii atât a episcopilor, cât şi a mulţimii credincioşilor" (17) şi, respectiv, el are un har specific de slujire, care serveşte acestei unităţi de credinţă şi de comuniune, necesar Bisericii pentru ca să-şi împlinească misiunea de mântuire (18).

5. Constituţia *Pastor aeternus* a Conciliului Vatican I a arătat în Prolog care este scopul primatului, explicând apoi în restul textului conţinutul sau cadrul puterii proprii acestuia. Conciliul Vatican II, pe de altă parte, reafirmând şi completând învăţăturile de la Vatican I (19), a tratat în principal tema finalităţii

[primatului], subliniind în mod particular misterul Bisericii ca şi *Corpus Ecclesiarum* (20). Această explicaţie a permis expunerea mai clară a felului în care slujirea de primat a episcopului Romei şi slujirea celorlalţi episcopi nu sunt în opoziţie, ci în armonie fundamentală şi esenţială (21).

Prin urmare, „atunci când Biserica Catolică afirmă că funcţia episcopului Romei corespunde voinţei lui Hristos, ea nu desparte această funcţie de misiunea încredinţată întregului corp al episcopilor, care sunt şi ei „vicari şi ambasadori ai lui Hristos" (*Lumen gentium*, nr. 27). Episcopul Romei este membru al „Colegiului" şi episcopii sunt fraţii săi întru slujire" (22). În mod reciproc, trebuie în acelaşi timp afirmat că nu există opoziţie între colegialitatea episcopală şi exercitarea personală a primatului şi că aceasta nu trebuie să-l relativizeze.

6. Toţi episcopii sunt subiecţi ai *sollicitudo omnium Ecclesiarum* (23) ca membri ai Colegiului episcopal care a urmat Colegiului Apostolilor, căruia a aparţinut şi figura extraordinară a Sfântului Pavel. Această dimensiune universală a *episkope*-ului („supravegherii") lor nu trebuie separată de dimensiunea particulară a slujirii care le-a fost încredinţată (24). În cazul episcopului Romei - Vicarul lui Hristos în felul propriu în care Petru a fost capul Colegiului Apostolilor (25) - *sollicitudo omnium Ecclesiarum* primeşte o forţă particulară deoarece este îmbinată cu *puterea deplină şi supremă* în Biserică (26): o putere episcopală autentică, nu doar supremă, deplină şi universală, dar şi imediată, asupra tuturor, păstori şi ceilalţi credincioşi (27). Slujirea succesorului lui Petru, prin urmare, nu este o slujire care afectează toate Bisericile particulare din exterior, ci este înscrisă în inima fiecărei Biserici particulare, în care „Biserica lui Hristos este cu adevărat prezentă şi activă" (28) şi din acest motiv ea are deschidere faţă de slujirea unităţii. Această interioritate a slujirii episcopului Romei în fiecare Biserică particulară este, de asemenea, expresia *interiorităţii reciproce* dintre Biserica universală şi Biserica particulară (29).

Episcopatul şi primatul, aflate în strânsă legătură şi inseparabile, sunt de origine divină. Din punct de vedere istoric, au apărut forme de organizare bisericească instituite de Biserică, în care un principiu al primatului a fost, de asemenea, exercitat. În mod special Biserica Catolică este conştientă de rolul Scaunelor apostolice în cadrul Bisericii primare, mai ales cele considerate petrine - Antiohia şi Alexandria -, ca puncte de referinţă ale Tradiţiei apostolice şi în jurul cărora s-a dezvoltat sistemul patriarhal; acest sistem este una din modalităţile prin care Providenţa ordinară a lui Dumnezeu poartă de grijă de Biserică şi care a avut dintru început o legătură cu tradiţia petrină (30).

## II. Exercitarea primatului şi caracteristicile sale

7. Exercitarea slujirii petrine trebuie înţeleasă, pentru ca această să „nu piardă nimic din autenticitatea şi transparenţa ei" (31), plecând de la Evanghelie, adică de la inserarea esenţială a acesteia în taina mântuirii lui Hristos şi edificarea Bisericii. Primatul diferă, în esenţa şi exercitarea sa, de slujirile de guvernare ale societăţilor umane (32): acesta nu este o funcţie de coordonare sau de prezidare, nici nu poate fi redus la un *primat de onoare* sau înţeles ca monarhie de tip politic.

Pontiful Roman - asemenea tuturor credincioşilor - se supune Cuvântului lui Dumnezeu, credinţei catolice şi este garantul ascultării de Biserică. În acest sens, el este *servus servorum Dei*. El nu ia decizii arbitrare, ci exprimă voinţa Domnului, Care vorbeşte omului în Scripturile trăite şi interpretate de Tradiţie. Cu alte cuvinte, *episkope*-ul primatului are limite stabilite de legi divine şi de constituţia dumnezeiască şi inviolabilă a Bisericii, conţinută în Revelaţie (33). Urmaşul lui Petru este Piatra care, contrar arbitrarului şi a conformismului, garantează o fidelitate riguroasă

față de Cuvântul lui Dumnezeu: de aici, natura mărturisitoare (martirologică) a primatului.

8. Caracteristicile exercitării primatului trebuie înțelese în primul rând în baza a două premise fundamentale: *unitatea episcopatului* şi *caracterul episcopal al primatului însuşi*. Din moment ce episcopatul este „unul şi nedespărțit" (34), primatul Papei implică autoritatea de a servi efectiv unității tuturor episcopilor şi tuturor credincioşilor şi „este exercitat la diferite niveluri, care privesc vigilența asupra transmiterii Cuvântului, celebrării sacramentale şi liturgice, asupra misiunii Bisericii, disciplinei şi vieții creştine" (35). La aceste diferite niveluri, prin voia lui Hristos, fiecare membru al Bisericii - episcop sau credincios - îi datorează ascultare succesorului lui Petru, care este, de asemenea, garantul legitimității diversității riturilor, a disciplinelor şi structurilor bisericeşti, între Răsărit şi Apus.

9. Având în vedere natura sa episcopală, primatul episcopului Romei se exprimă înainte de toate prin transmiterea Cuvântului lui Dumnezeu. Aceasta include o responsabilitate specifică, particulară, față de misiunea de evanghelizare (36), deoarece comuniunea bisericească este o realitate destinată esențial răspândirii: „Evanghelizarea este harul şi vocația proprie Bisericii, identitatea ei cea mai adâncă" (37).

Responsabilitatea episcopală a Pontifului Roman cu privire la transmiterea Cuvântului lui Dumnezeu se extinde, de asemenea, în interiorul Bisericii întregi. Ca atare, ea este o *funcție magisterială* supremă şi universală (38), o funcţie care implică o harismă: o asistență specială a Duhului Sfânt oferită succesorului lui Petru, care, de asemenea, implică în unele cazuri şi prerogativa infailibilității (39). Întrucât „toate Bisericile sunt în comuniune deplină şi vizibilă, deoarece toți păstorii sunt în comuniune cu Petru şi, astfel, în unitatea lui Hristos" (40), tot aşa episcopii sunt

martorii adevărului divin şi catolic atunci când învaţă în comuniune cu Pontiful Roman (41).

10. Împreună cu funcţia magisterială a primatului, misiunea succesorului lui Petru vizavi de întreaga Biserică conţine şi dreptul de a întreprinde acţiuni de guvernare bisericească necesare sau potrivite pentru promovarea şi apărarea unităţii de credinţă şi de comuniune. Unul dintre acestea, spre exemplu, este acela de a da mandat pentru hirotonirea noilor episcopi, cu condiţia ca aceştia să mărturisească credinţa catolică, de a-i ajuta pe toţi să păstreze credinţa mărturisită. Sigur, există multe alte modalităţi posibile, mai mult sau mai puţin contingente, de exersare a acestei slujiri a unităţii: promulgarea legilor pentru întreaga Biserică; stabilirea structurilor pastorale care să servească diverselor Biserici particulare; acordarea puterii constrângătoare deciziilor Conciliilor particulare; aprobarea instituţiilor religioase supradiocezane etc. Deoarece puterea primatului este supremă, nu există altă autoritate căreia Pontiful Roman să trebuiască să răspundă juridic în ceea ce priveşte exercitarea darului pe care el l-a primit: *„prima sedes a nemine iudicatur"* (42). Aceasta nu înseamnă, totuşi, că Papa are o putere absolută. Ascultarea vocii Bisericilor este, în fapt, un semn distinctiv al slujirii unităţii, o consecinţă a unităţii corpului episcopal şi a *sensus fidei* al întregului popor al lui Dumnezeu; şi această legătură apare înzestrată cu mai multă putere şi siguranţă decât actele juridice – ipoteză, de altfel, inadmisiblă, din cauza lipsei de fond – faţă de care Pontiful Roman va trebui să dea răspuns. Responsabilitatea ultimă şi absolută a Papei este garantată cel mai mult, pe de o parte, de relaţia cu Tradiţia şi comuniunea fraternă şi, pe de altă parte, de încrederea în asistenţa Sfântului Duh, Care conduce Biserica.

11. Unitatea Bisericii, căreia ministerul succesorului lui Petru serveşte într-un mod unic, atinge expresia cea mai înaltă în Jertfa Euharistică - centrul şi rădăcina comuniunii eclesiale. Această comuniune este, de asemenea, în mod necesar fundamentată pe unitatea episcopatului. Astfel, „fiecare celebrare

a Euharistiei este realizată în unitate nu doar cu respectivul episcop, ci şi cu Papa, cu ordinul episcopal, cu toţi clericii şi cu întregul popor. Fiecare celebrare validă a Euharistiei exprimă această comuniune universală *cu Petru* şi cu Biserica întreagă sau, o cere în mod *obiectiv* (43), ca în cazul Bisericilor care nu sunt în comuniune deplină cu Scaunul apostolic.

12. „Biserica pelerină, în tainele şi în instituţiile ei, care aparţin acestui veac, poartă chipul acestei lumi trecătoare" (44). Din acest motiv, de asemenea, natura imuabilă a primatului succesorului lui Petru a fost exprimată de-a lungul secolelor conform diferitelor forme de exercitare adaptate circumstanţelor unei Bisericii care se află în pelerinaj prin această lume trecătoare.

Conţinutul concret al exercitării sale caracterizează slujirea petrină în măsura în care exprimă fidel aplicarea scopului său ultim (unitatea Bisericii) la circumstanţele de loc şi de timp. Extensia mai mare sau mai mică a acestui conţinut concret va depinde, în fiecare epocă istorică, de *necessitas Ecclesiae*. Sfântul Duh ajută Biserica să recunoască această *necesitate* şi Pontiful Roman, ascultând de glasul Duhului în Biserici, caută răspunsul şi îl oferă după cum consideră că este potrivit.

Prin urmare, nucleul doctrinei credinţei cu privire la competenţele primatului nu poate fi determinat prin căutarea unui număr cât mai mic de funcţii exercitate de-a lungul istoriei. Astfel, faptul că o anumită îndatorire a fost exersată de primat într-o anumită epocă, nu înseamnă în mod *obligatoriu* că această sarcină trebuie să ţină în mod necesar de Pontiful Roman şi, vice-versa, *simplul* fapt că o anumită funcţie nu a fost exercitată înainte de Papă nu înseamnă că acestă funcţie nu ar putea, într-un fel oarecare, să fie exercitată în viitor ca şi competenţă a primatului.

13. În orice caz, este fundamental să se afirme faptul că discernământul cu privire la acordul între natura slujirii petrine şi modalităţile eventuale de exercitare a sa este un discernământ care trebuie împlinit *in Ecclesia*, adică sub asistenţa Sfântului Duh şi în

dialogul fratern dintre Pontiful Roman şi ceilalţi episcopi, conform nevoilor concrete ale Bisericii. Totuşi, în acelaşi timp, este evident că doar Papa (sau Papa împreună cu Conciliul ecumenic) are, în calitate de succesor al lui Petru, autoritatea şi competenţa rostirii ultimului cuvânt în legătură cu modurile de exercitare a slujirii sale pastorale în Biserica Universală.

14. Amintind punctele esenţiale ale doctrinei catolice cu privire la primatul succesorului lui Petru, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei este convinsă că reafirmarea autorizată a acestor realizări doctrinare oferă o claritate mai mare pe calea ce urmează a fi urmată. Această reamintire este, de asemenea, utilă pentru evitarea posibilităţii continui a căderilor în puncte de vedere parţiale şi unilaterale, respinse deja de Biserică în trecut (febronianism, galicanism, ultramontanism, conciliarism etc). Mai presus de toate, văzând slujirea *servitorului servitorilor lui Dumnezeu* ca un mare dar al milei divine faţă de Biserică, vom găsi cu toţii - cu harul Duhului Sfânt - elanul de a trăi şi păstra cu fidelitate comuniunea deplină şi efectivă cu Pontiful Roman în viaţa de zi cu zi a Bisericii, într-o manieră dorită de Hristos (45).

15. Comuniunea deplină, pe care Domnul o doreşte între cei care se declară a fi ucenicii Lui, postulează recunoaşterea comună a unei slujiri eclesiale universale „în care toţi episcopii recunosc că sunt uniţi în Hristos şi toţi credincioşii găsesc confirmarea pentru credinţa lor" (46). Biserica Catolică declară că această slujire este slujirea primaţială a Pontifului Roman, succesor al lui Petru, şi susţine, umil şi ferm: „comuniunea Bisericilor particulare cu Biserica Romei şi a episcopilor lor cu episcopul Romei este - în planul lui Dumnezeu – o exigenţă esenţială a comuniunii depline şi vizibile" (47). În istoria papalităţii pot fi găsite erori umane şi chiar deficienţe grave: Petru însuşi a recunoscut că este un păcătos (48). Petru, ca om slab, a fost ales ca *Piatră* tocmai pentru ca oricine să vadă că victoria aparţine doar lui Hristos şi nu este rezultat al eforturilor umane. De-a lungul

secolelor, Domnul a dorit să păstreze comoara Sa în vase fragile (49): fragilitatea umană a devenit, astfel, un semn al adevărului promisiunilor divine.

Când şi cum se va ajunge la ţinta mult dorită a unităţii tuturor creştinilor? „Cum să ajungem la aceasta? Prin *speranţa* în Duhul, care ştie să îndepărteze de noi spectrele trecutului şi amintirile dureroase ale separaţiei; El ştie să ne dea luciditatea, tăria şi curajul pentru a întreprinde demersurile necesare, astfel încât angajamentul nostru să fie totdeauna mai autentic" (50). Cu toţii suntem chemaţi să credem în Sfântul Duh, în Hristos, crezând în Petru.

Semnează: *JOSEPH Cardinal RATZINGER*, prefect,
şi *TARCISIO BERTONE, S.D.B.*,
Arhiepiscop Emerit de Vercelli, secretar.

## NOTE:

1. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint*, 25 mai 1995, nr. 95.
2. *Il Primato del Successore di Pietro*, Atti del Simposio teologico, Rome, 2-4 decembrie 1996, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1998.
3. Ioan Paul al II-lea, Scrisoare către Cardinalul Joseph Ratzinger, *ibid.*, p. 20.
4. *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, in *ibid.*, Appendix, pp. 493-503. Textul a fost, de asemenea, publicat într-un fascicol special la Libreria Editrice Vaticana.
5. *Mt* 10, 2.
6. Cf. *Mc* 3, 16; *Lc* 6, 14; *FA* 1, 13.
7. Cf. *Mt* 14, 28-31; 16, 16-23 şi par.; 19, 27-29 şi par.; 26, 33-35 şi par.; *Lc* 22, 32; *In* 1, 42; 6, 67-70; 13, 36-38; 21, 15-19.
8. Mărturia în favoarea slujirii petrine se găseşte în toate expresiile, chiar diferite, ale tradiţiei noutestamentare, atât la sinoptici – cu trăsături diferite la Matei şi Luca, ca şi la Sf. Marcu -, cât şi în *corpus*-ul paulin şi tradiţia ioaneică, întotdeauna cu elemente originale, diferite în ceea ce priveşte aspectele narative, dar profund concordante în ceea ce atinge semnificaţia esenţială. Aceasta este un semn că realitatea petrină a fost considerată ca un dat constitutiv al Bisericii.

9. Cf. *Mt* 16, 18.
10. Cf. *Lc* 22, 32.
11. Cf. *In* 21, 15-17. Despre mărturia noutestamentară cu privire la primat, cf., de asemenea, Ioan Paul al II-lea, *Ut unum sint*, 90 ş.u.
12. Sf. Ambrozie de Milan, *Enn. in Ps.* 40, 30: *PL* 14, 1134.
13. Cf., de exemplu, Sirice I, Scrisoarea *Directa ad decessorem*, 10 februarie 385: Denz-Hun 181; Conciliul de la Lion II, *Mărturisirea de credinţă a lui Mihail Paleologul*, 6 iulie 1274: *DH* 861; Clement al VI-lea, Scrisoarea *Super quibusdam*, 29 septembrie 1351: *DH* 1053; Conciliul de la Florenţa, Bula *Laetentur caeli*, 6 iulie 1439: *DH* 1307; Pius al IX-lea, Enciclica *Qui pluribus*, 9 noiembrie 1846: *DH* 2781; Conciliul Vatican I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, cap. II: *DH* 3056-3058; Conciliul Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, cap. III, 21-23; *Catehismul Bisericii Catolice*, 882 etc.
14. Cf. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către romani*, Introd.: *Schr* 10, 106-107; Sf. Irineu de Lyon, *Adv. haereses*, III, 3, 2: *Schr* 211, 32-33.
15. Conciliul Vatican II, *Lumen gentium*, 20.
16. Conciliul Vatican I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, preambul: *DH* 3051. Cf. sf. Léon I cel Mare, *Tract in Natale eiusdem*, IV, 2: *CCL* 138, p. 19.
17. *Lumen gentium*, 23. Cf. *Pastor aeternus*: *DH* 3051; *Ut unum sint*, 88. Cf. Pius al IX-lea, *Scrisoarea Sfântului Oficiu către episcopii din Anglia*, 16 septembrie 1864: *DH* 2888; Leon al XIII-lea, Enc. *Satis cognitum*, 29 iunie 1896: *DH* 3305-3310.
18 Cf. *In* 17, 21-23; Conciliul Vatican II, Decretul *Unitatis redintegratio*, 1; Paul al VI-lea, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8 decembrie 1975, 77; *Ut unum sint*, 98.
19. *Lumen gentium*, 18.
20. Cf. *ibid.*, 23.
21. Cf. *Pastor aeternus*, cap. III: *DH* 3061; cf. *Declaraţia colectivă a episcopilor germani*, ianuarie-februarie 1875: *DH* 3112-3113;

Leon al XIII-lea, *Satis cognitum*: *DH* 3310; *Lumen gentium*, 27. Cum explică Pius al IX-lea în Alocuţiunea sa după promulgarea Constituţiei *Pastor aeternus*: «*Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adiuvat, non destruit sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in caritate, et fratrum, scilicet Episcoporum, iura firmat atque tuetur*» (Mansi 52, 1336 A/B) [«Venerabili fraţi, această autoritate supremă a Pontifului roman nu oprimă, ci ajută, nu distruge, ci construieşte, şi adesea confirmă în demnitate, uneşte în iubire, confirmă şi protejează drepturile fraţilor noştri, episcopii»].

22. *Ut unum sint*, 95.
23. *2 Cor* 11, 28.
24. Prioritatea ontologică pe care o are Biserica universală, în taina sa esenţială, faţă de fiecare Biserică particulară (cf. Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, Scrisoarea *Communionis notio*, 28 mai 1992, 9), subliniază de asemenea importanţa dimensiunii universale a slujirii fiecărui episcop.
25. Cf. *Pastor aeternus*, cap. III: *DH* 3059; *Lumen gentium*, 22; cf. Conciliul de la Florenţa, Bula *Laetentur caeli*: *DH* 1307.
26. Cf. *Pastor aeternus*, cap. III: *DH* 3060-3064.
27. Cf. *Lumen gentium*, 22.
28. Decretul *Christus Dominus*, 11.
29. Cf. *Communionis notio*, 13.
30. Cf. *Lumen gentium*, 23; Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, 7 et 9.
31. *Ut unum sint*, 93.
32. Cf. *ibid*., n. 94.
33. Cf. *Declaraţia colectivă a episcopilor germani* : *DH* 3114.
34. *Pastor aeternus*, prolog: *DH* 3051.
35. *Ut unum sint*, 94.
36. Cf. *Lumen gentium*, 23; Leon al XIII-lea, Enc. *Grande munus*, 30 septembrie 1880: *AAS* 13 (1880), 145; *CIC*, can. 782 § 1.
37. *Evangelii nuntiandi*, 14. Cf. *CIC*, can. 781.
38. *Pastor aeternus*, cap. IV: *DH* 3065-3068.

39. Cf. *ibid.*: *DH* 3073-3074; *Lumen gentium*, 25; *CIC*, can. 749 § 1; *CCEO*, can. 597 § 1.
40. *Ut unum sint*, 94.
41. *Lumen gentium*, 25.
42. *CIC*, can. 1404; *CCEO*, can. 1058; cf. *Pastor aeternus*, cap. III: *DH* 3063.
43. *Communionis notio*, 14. Cf. *CEC*, 1369.
44. *Lumen gentium*, 48.
45. *Lumen gentium*, 15.
46. *Ut unum sint*, 97.
47. *Ibid.*
48. Cf. *Lc* 5, 8.
49. Cf. *2 Co* 4,7.
50. *Ut unum sint*, 102.

# CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI

# NOTĂ CU PRIVIRE LA EXPRESIA *„BISERICI SURORI"*

*30 iunie 2000*

## A. SCRISOARE CĂTRE PREȘEDINȚII CONFERINȚELOR EPISCOPALE

*Eminența (Excelența) Voastră,*

În ultimii ani, atenția acestei Congregații s-a îndreptat către problemele provenite din folosirea expresiei *„Biserici surori,"* care apare în documente importante ale Magisteriului, dar care este, de asemenea, folosită și în alte texte și documente redactate ca urmare a unor inițiative destinate promovării dialogului între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe. Această expresie a devenit parte din vocabularul comun în vederea sublinierii legăturii obiective între Biserica Romei și Bisericile Ortodoxe.

Din păcate, folosirea acestei expresii în anumite publicații și de către anumiți teologi angajați în dialogul ecumenic a fost înțeleasă ca indicând pe de o parte Biserica Catolică, iar pe de altă parte

Biserica Ortodoxă. Astfel, se induce ideea că, de fapt, Biserica cea Una a lui Hristos nu ar mai exista, ci ea ar putea fi restabilită ca urmare a reconcilierii dintre cele două Biserici surori. În plus, aceaşi expresie este aplicată în mod impropriu de către unii raportului dintre Biserica Catolică, pe de o parte, şi Comuniunea Anglicană sau comunităţile eclesiale non-catolice, pe de altă parte. În acest sens, se vorbeşte despre o „teologie a Bisericilor surori" sau despre o „eclesiologie a Bisericilor surori," caracterizată printr-o folosire ambiguă a acestei expresii şi în discontinuitate faţă de înţelesul său originar şi corect, aşa cum o găsim în Documentele Magisteriului.

În scopul depăşirii acestor echivocuri şi ambiguităţi în folosirea şi aplicarea expresiei *„Biserici surori"*, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei a considerat necesar să redacteze această *Notă cu privire la expresia „Biserici surori"* pe care o puteţi găsi mai jos, şi care a fost aprobată de Papa Ioan Paul al-II-lea în cadrul audienţei din data de 9 iunie 2000. Precizările pe care aceasta le face trebuie considerate ca autoritative şi obligatorii, chiar dacă această *Notă* nu este publicată în mod oficial în *Acta Apostolicae Sedis,* dat fiind scopul său limitat la precizarea terminologiei teologice corecte cu privire la acest subiect.

Congregaţia noastră vă oferă o copie a acestui document şi vă roagă să comunicaţi preocupările şi indicaţiile care sunt exprimate în aceasta Conferinţei Episcopilor şi în special Comisiei sau Oficiului delegat cu promovarea dialogului ecumenic astfel încât, în publicaţiile sau scrierile pe care acestea le vor realiza cu privire la tematica în discuţie, să urmeze cu grijă indicaţiile pe care le dă *Nota.*

Cu mulţumire pentru colaborarea Voastră şi împreună cu întreaga mea consideraţie,

Al Vostru în Hristos,

Joseph Cardinal Ratzinger
*Prefect*

## B. TEXTUL NOTEI

1. Expresia *Biserici surori* este întâlnită adesea în dialogul ecumenic, mai ales în cel dintre catolici şi ortodocşi. Expresia face obiectul unei cercetării aprofundate de către ambele părţi ale dialogului. Cu toate că există în mod incontestabil o folosire legitimă a acestei expresii, o manieră ambiguă de a o folosi prevalează astăzi în literatura ecumenică. Este, deci, oportun să amintim care este sensul propriu şi adecvat al acestei expresii, în conformitate cu ceea ce ne învaţă Conciliul II Vatican şi Magisteriul pontifical post-conciliar. În primul rând, este util să subliniem câteva caracterisitici legate de istoria acestei expresii.

### I. Originea şi dezvoltarea expresiei

2. Expresia *Biserici surori* nu apare ca atare în Noul Testament; cu toate acestea, găsim numeroase indicaţii care punctează relaţiile de fraternitate care există între Bisericile locale ale Antichităţii creştine. Pasajul neotestamentar care reflectă în modul cel mai explicit conştiinţa acestui fapt este expresia finală de la 2 *Ioan* 13: „Te îmbrăţişează fiii surorii tale celei alese". Expresia se referă la salutările transmise de către o comunitate eclesială alteia; comunitatea care trimite salutările se numeşte pe ea însăşi ca fiind „soră" a celeilalte.

3. În literatura eclesială, expresia începe să fie folosită în Răsărit, când, începând din secolul al V-lea, se răspândeşte idea *Pentarhiei*, conform căreia, în vârful Bisericii sunt cele cinci Patriarhii, Biserica Romei având primul loc între *Bisericile patriarhale surori*. Trebuie, de asemenea, să remarcăm cu privire la acest subiect că niciun Pontif roman nu a recunoscut această

egalizare a scaunelor şi nici nu a acceptat faptul de a i se recunoaşte scaunului de la Roma doar un primat de onoare. În plus, trebuie să remarcăm că această structură patriarhală, tipică Răsăritului, nu s-a dezvoltat niciodată în Occident.

Ştim că în secolele care au urmat, divergenţele dintre Constantinopol şi Roma au dus la excomunicările reciproce, care au avut „consecinţe ce au depăşit, în măsura în care putem judeca, intenţiile şi previziunile autorilor lor, ale căror excomunicări se adresau doar persoanelor vizate şi nu şi Bisericilor, neavând intenţia de a rupe comuniunea bisericească dintre scaunul Romei şi cel al Constantinopolului" [1].

4. Expresia apare din nou în două scrisori în care mitropolitul Niceta de Nicomidia (în anul 1136) şi patriarhul Ioan X Camaterus (în funcţie din 1198 până în 1206) protestau împotriva Romei care, considerându-se pe sine ca *mamă şi învăţătoare*, ar fi anulat autoritatea acestora. Conform acestora, Roma este doar prima între *surori* egale în demnitate.

5. În epoca recentă, patriarhul ortodox de Constantinopol, Atenagoras I, foloseşte pentru prima dată expresia *Biserici surori*. Primind gesturile fraterne şi apelul la unitate adresat de Ioan al XXIII-lea, acesta exprimă adeseori în scrisorile sale dorinţa de a vedea restabilită unitatea dintre *Bisericile surori*.

6. Conciliul II Vatican foloseşte expresia *Biserici surori* pentru a desemna raporturile dintre Bisericile particulare: „în Răsărit există multe Biserici particulare sau locale înfloritoare, printre care primul loc îl deţin Bisericile patriarhale şi dintre care mai multe se mândresc că au fost întemeiate chiar de către apostoli. De aceea, la orientali a existat şi există preocuparea şi grija deosebită de a păstra, în comuniune de credinţă şi de iubire,

acele relaţii frăţeşti care trebuie să domnească între Bisericile locale, ca între surori" [2].

7. Primul document pontifical în care se găseşte termentul *surori* aplicat Bisericilor este Scrisoarea Apostolică *Anno ineunte* a lui Paul al VI-lea adresată patriarhului Atenagoras I. După ce şi-a manifestat dorinţa de a face ceea ce este posibil pentru „a grăbi ziua în care între Biserica Apuseană şi cea Răsăriteană va fi restabilită comuniunea deplină," papa se întreabă: „Dacă taina iubirii dumnezeieşti lucrează în fiecare Biserică locală, nu este acesta motivaţia expresiei tradiţionale *Biserici surori* pe care Bisericile din diferite locuri o foloseau una pentru cealaltă? Secole de-a rândul Bisericile noastre au trăit ca surori, participând împreună la Sinoadele Ecumenice, care au apărat tezaurul de credinţă de orice corupere. Acum, după o perioadă de diviziune şi neînţelegeri reciproce, Domnul, în pofida obstacolelor care au stat între noi în trecut, ne oferă posibilitatea redescoperirii noastre ca Biserici surori" [3].

8. Expresia a fost adesea folosită de către Ioan Paul al II-lea în numeroase discursuri şi documente. Dintre acestea, le vom aminti numai pe cele principale în ordine cronologică.

Enciclica *Slavorum apostoli*: „Ei [Chiril şi Metodiu] sunt pentru noi campionii şi, în acelaşi timp, patronii eforturilor ecumenice ale Bisericilor surori din Răsărit şi Apus, pentru a regăsi, prin dialog şi rugăciune, unitatea vizibilă în comuniunea deplină"[4].

Într-o scrisoare din 1991 adresată episcopilor europeni: „Trebuie să întreţinem relaţii cu aceste Biserici [Bisericile ortodoxe] ca între Biserici surori, conform expresiei papei Paul al VI-lea în scrisoarea trimisă Patriarhului Atenagoras I de Constantinopol"[5].

În enciclica *Ut unum sint*, tema este dezvoltată mai ales la nr. 56, care începe astfel: „Conform Conciliului II Vatican, care stă în legătură cu tradiţia de dinainte, a devenit obişnuinţă în a se da denumirea de *Biserici surori* Bisericilor particulare sau locale

adunate în jurul episcopilor lor. În plus, ridicarea excomunicărilor reciproce, înlăturând un obstacol dureros de ordin canonic şi psihologic, a fost un pas foarte important în calea sprea deplina comuniune". Paragraful se termină exprimând următoarea dorinţa: „Denumirea tradiţională de *Biserici surori* ar trebui să ne însoţească permanent pe această cale". Tema este reluată la nr. 60: „Mai recent, comisia mixtă internaţională a făcut un pas important în ceea ce priveşte problema atât de delicată a metodei care trebuie urmată pentru restabilirea deplinei comuniuni între Biserica Catolică şi Biserica Ortodoxă, problemă care a fost adesea piatră de poticnire în raporturile dintre catolici şi ortodocşi. Comisia a pus bazele doctrinare pentru o soluţie pozitivă a problemei, fundamentată pe doctrina Bisericilor surori" [6].

## II. Indicaţii pentru folosirea expresiei

9. Elementele istorice expuse în paragrafele precedente arată importanţa pe care a dobândit-o expresia *Biserici surori* în dialogul ecumenic. De aceea, folosirea corectă din punct de vedere teologic a acestei expresii este şi mai importantă.

10. De fapt, în sensul propriu, *Biserici surori* sunt numai Bisericile particulare între ele (sau grupările de Biserici particulare, ca de exemplu Patriarhiile între ele sau Provinciile eclesiale între ele) [7]. Trebuie să fie întotdeauna clar, chiar şi atunci când expresia *Biserici surori* este folosită în acest sens propriu, că Biserica universală, una, sfântă, catolică/sobornicească şi apostolică nu este *sora*, ci mama tuturor Bisericilor particulare [8].

11. Putem, de asemenea, să vorbim de *Biserici surori*, la sensul propriu, referindu-ne la Bisericile particulare catolice şi non-catolice; şi atunci chiar Biserica particulară a Romei poate fi numită *soră a tuturor Bisericilor particulare*. Dar, cum am amintit mai sus, nu putem spune în mod propriu că Biserica catolică este sora

unei Biserici particulare sau a unui grup de Biserici. Nu este vorba numai de o problemă de terminologie, ci mai ales de respect faţă de un adevăr fundamental al credinţei catolice: acela al unicităţii Bisericii lui Hristos. De fapt, există o singură Biserică [9], iar pluralul *Biserici* nu se poate referi decât la Bisericile particulare.

În consecinţă, trebuie evitată folosirea formulelor precum *„cele două Biserici ale noastre"*, pentru că ele sunt surse de neînţelegeri şi confuzie teologică: ele implică, dacă sunt aplicate Bisericii Catolice şi ansamblului Bisericii Ortodoxe (sau unei Biserici Ortodoxe), o pluralitate nu numai la nivelul Bisericilor particulare, ci şi la cel al Bisericii celei una, sfântă, catolică şi apostolică, proclamată în Simbolul de credinţă, şi a cărei existenţă este astfel pusă la îndoială.

12. În sfârşit, trebuie să avem în vedere faptul că expresia *Biserici surori* la sensul propriu, aşa cum dă mărturie tradiţia comună a Răsăritului şi Apusului, nu poate fi folosită decât, în mod exclusiv, pentru comunităţile eclesiale care au păstrat un Episcopat şi o Euharistie valide.

*La Roma, la sediul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, 30 iunie 2000, Adorarea Sfintei Inimi a lui Iisus.*

Semnează: *JOSEPH Cardinal RATZINGER*, prefect, şi *TARCISIO BERTONE, S.D.B.*, Arhiepiscop Emerit de Vercelli, secretar.

**NOTE:**

(1) PAUL VI ŞI ATENAGORAS I, Declarația comună *Plini de recunoştină* (7-XII-1965), nr. 3: *AAS* 58 (1966) 20. Anatemele au fost ridicate reciproc în 1965: „ Papa Paul VI şi patriarhul Atenagoras I, în sinodul său (...) declară de comun acord: (...) regretă şi să se scoată din memoria şi din sânul Bisericii sentințele de excomunicare" (*ibid., nr. 4*); a se vedea, de asemenea, Paul VI, Scrisoarea Apostolică *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): *AAS* 58 (1966) 40-41; Atenagoras I, *Tomos Agapis* (7-XII-1965), *Vatican-Panar* 1958-1970 (Romae et Istanbul 1970) 388-390.

(2) CONCILIUL VATICAN II, Decretul *Unitatis redintegratio*, nr. 14.

(3) PAUL VI, *Anno ineunte* (25-VII-1967): *AAS* 59 (1967) 852-854.

(4) IOAN-PAUL II, Scrisoarea enciclică *Slavorum apostoli* (2-VI-1985), nr. 27: *AAS* 77 (1985), 807-808.

(5) IOAN-PAUL II, *Scrisoare episcopilor europeni despre Relațiile între catolici şi ortodocşi în noul context al Europei centrale şi orientale* (31-V-1991), nr. 4: *AAS* 84 (1992), 167.

(6) IOAN-PAUL II, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint* (25-V-1995), nr. 56, 60: *AAS* 87 (1995), 921-982.

(7) Cf. textul Decretului *Unitatis redintegratio*, nr. 14, şi *Anno ineunte* al papei Paul VI către Atenagoras I, citat deasupra la notele 2 şi 3.

(8) Cf. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Scrisoare *Communionis notio* (28-V-1992), nr. 9: *AAS* 85 (1993). 838-850.

(9) Cf. CONCILIUL II VATICAN, Constituţia dogmatice *Lumen gentium*, nr. 8; Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, Declaraţia *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), nr. 1: *AAS* 65 (1973), 396-408.

CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI

# DECLARAŢIA „DOMINUS IESUS" DESPRE UNICITATEA ŞI UNIVERSALITATEA MÂNTUIRII ÎN IISUS HRISTOS ŞI ÎN BISERICĂ

*6 august 2000*

## INTRODUCERE

1. *Domnul Iisus*, înainte de Înălţarea la ceruri, a transmis ucenicilor Săi porunca de a vesti Evanghelia la întreaga lume şi de a boteza toate neamurile: „Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi" (*Marcu* 16, 15-16); „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ. Drept aceea, mergând, faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă, şi iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (*Matei* 28, 18-20; *Luca* 24, 46-48; *Ioan* 17, 18, 20, 21; *Faptele Apostolilor* 1, 8).

Misiunea Bisericii universale s-a născut din porunca lui Iisus Hristos şi se împlineşte de-a lungul secolelor prin vestirea tainei lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, şi a tainei Întrupării Fiului, ca eveniment mântuitor pentru întreaga umanitate. Acestea sunt conținuturile fundamentale ale mărturisirii credinței creştine: „Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii. Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut; Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut. Care pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, şi S-a făcut om. Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat şi a pătimit şi S-a îngropat. Şi a înviat a treia zi, după Scripturi. Şi S-a înălțat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui. Şi iarăşi va să vină cu slavă, să judece viii şi morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârşit. Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl şi Fiul purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci. Întru una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică. Mărturisesc un botez întru iertarea păcatelor. Aştept învierea morților, şi viața veacului ce va să vie" (1).

2. Biserica a vestit Evanghelia lui Iisus de-a lungul secolelor şi a dat mărturie fidelă despre ea. Cu toate acestea, la sfârşitul mileniul al doilea această misiune este departe de a se fi împlinit (2). Prin urmare, exclamația apostolului Pavel cu privire la misiunea tuturor celor botezați este mai relevantă ca niciodată: „Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoria. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!" (*I Corinteni* 9, 16). Aceasta explică atenția specială a Magisteriului de a susține şi încuraja misiunea evanghelizatoare a Bisericii, mai ales în legătură cu toate tradițiile religioase ale lumii (3).

Luând în considerare, într-o manieră deschisă şi pozitivă, valorile despre care aceste tradiţii dau mărturie şi pe care le oferă umanităţii, Declaraţia Conciliului II Vatican despre relaţia Bisericii cu religiile ne-creştine afirmă: „Biserica Catolică nu respinge nimic din ce este adevărat şi sfânt în celelalte religii. Ea are un respect deosebit pentru aceste moduri de a acţiona şi de a trăi, pentru aceste reguli şi doctrine care, deşi diferă în multe feluri de propria ei tradiţie, reflectă totuşi adesea o rază din adevărul care luminează pe toţi oamenii" (4). Continuând în aceeaşi direcţie, misiunea Bisericii de a propovădui pe Iisus Hristos ca fiind „Calea, Adevărul şi Viaţa" (*Ioan* 14, 6) se foloseşte astăzi de calea dialogului inter-religios. Cu siguranţă, acest dialog nu înlocuieşte *missio ad gentes*, ci o însoţeşte, datorită acestei „taine a unităţii" din care „decurge că toţi cei şi cele care sunt mântuiţi participă, chiar dacă în mod diferit, la aceaşi taină a mântuirii în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt" (5). Acest dialog, care face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii (6), presupune o atitudine de înţelegere şi un raport de cunoaştere şi îmbogăţire reciprocă, în ascultarea de adevăr şi în respectul faţă de libertate (7).

3. Din practica dialogului dintre credinţa creştină şi celelalte tradiţii religioase, precum şi din căutarea înţelegerii bazelor lui teoretice se nasc adesea noi probleme; acestea trebuie înfruntate parcurgând noi piste de cercetare, avansând propuneri şi sugerând moduri de a acţiona, ce trebuie supuse unui discernământ activ. Prezenta Declaraţie intervine în această cercetare pentru a aminti episcopilor, teologilor şi tuturor credincioşilor catolici, anumite conţinuturi doctrinare esenţiale, ce pot ajuta reflecţia teologică să descopere, puţin câte puţin, soluţii conforme cu datele credinţei şi capabile să răspundă provocărilor culturii contemporane.

Datorită scopului său, această Declaraţie este o expunere. Aceasta nu presupune tratarea sistematică a problematicii unicităţii

şi universalităţii mântuitoare a tainei lui Iisus Hristos şi a Bisericii şi nici oferirea de soluţii la problemele teologice dezbătute în mod liber. Se doreşte, mai degrabă, expunerea încă o dată a doctrinei credinţei catolice cu privire la acest aspect, indicând în acelaşi timp anumite probleme fundamentale care rămân deschise pentru cercetări ulterioare, precum şi respingerea câtorva opinii greşite şi ambigue. Astfel, Declaraţia reia doctrina învăţată de documentele precedente ale Magisteriului pentru a proclama, din nou, adevărurile care aparţin tezaurului credinţei Bisericii.

4. Perenitatea vestirii misionare a Bisericii este astăzi pusă în pericol de teorii relativiste care înţeleg să justifice pluralismul religios nu numai *de facto*, ci, de asemenea, *de jure* (sau *ca principiu*). Aceste teorii consideră ca depăşite adevăruri precum caracterul definitiv şi complet al revelaţiei lui Iisus Hristos, natura credinţei creştine în raport cu alte religii, inspiraţia cărţilor Sfintei Scripturi, unitatea personală între Cuvântul cel veşnic şi Iisus din Nazaret, unitatea iconomiei Cuvântului Întrupat cu Duhul Sfânt, unicitatea şi universalitatea mântuitoare a tainei lui Iisus Hristos, mijlocirea mântuitoare universală a Bisericii, inseparabilitatea – păstrând distincţia – dintre Împărăţia lui Dumnezeu, Împărăţia lui Hristos şi Biserică, subzistenţa Bisericii celei Una în Biserica Catolică.

Aceste teorii se sprijină pe anumite presupuneri de natură filosofică sau teologică care fac dificile înţelegerea şi primirea adevărului revelat. Menţionăm câteva dintre acestea: convingerea că adevărul lui Dumnezeu este de necuprins şi inefabil, chiar şi prin revelaţia creştină; atitudinea relativistă cu privire la adevăr, prin afirmarea că ceea ce este adevărat pentru unii nu este şi pentru alţii; opoziţia radicală care se stabileşte între mentalitatea logică occidentală şi mentalitatea simbolică orientală; subiectivismul care, ţinând raţiunea ca singura sursă de cunoaştere, devine incapabil „să ridice privirea spre înălţimi pentru a îndrăzni să atingă adevărul fiinţei” (8); dificultatea de percepere şi înţelegere în istorie a prezenţei evenimentelor

definitive şi eshatologice; privarea întrupării istorice a Logosului cel veşnic de dimensiunea sa metafizică şi reducerea acesteia la o simplă apariţie a lui Dumnezeu în istorie; eclectismul care, în cercetarea teologică, preia idei din diferite contexte filosofice şi religioase, fără a se preocupa nici de coerenţa lor sistematică, nici de compatibilitatea acestora cu adevărul creştin; tendinţa, în fine, de a citi şi de a interpreta Sfânta Scriptură în afara Tradiţiei şi a Magisteriului Bisericii.

Pe baza acestor presupuneri adoptate neuniform – afirmaţii pentru unii, ipoteze pentru alţii –, sunt elaborate anumite propuneri teologice, în care revelaţia creştină şi taina lui Hristos şi a Bisericii îşi pierd caracterul lor de adevăr absolut şi universalitatea mântuitoare, sau cel puţin o umbră de îndoială şi nesiguranţă este aruncată asupra lor.

..............................................................................................................

[*Declaraţia* conţine în continuare capitole pe care nu le-am tradus despre *Revelaţia lui Iisus Hristos - completă şi definitivă*, despre *Logosul întrupat şi Duhul Sfânt în lucrarea de mântuire*, despre *Unicitatea şi universalitatea tainei mântuitoare a lui Iisus Hristos*. Apoi urmează capitolele cu interes pentru noi referitoare la Biserică:]

## IV. UNICITATE ŞI UNITATE ÎN BISERICĂ

16. Domnul Iisus, unicul Mântuitor, nu a pus numai bazele unei comunităţi de ucenici, ci a întemeiat Biserica în calitatea de *taină a mântuirii*: El Însuşi este în Biserică şi Biserica este în El (*Ioan* 15, 1; *Galateni* 3, 28; *Efeseni* 4, 15-16; *Faptele Apostolilor* 9, 5); de aceea deplinătatea tainei mântuitoare a lui Hristos aparţine, de asemenea, Bisericii, în mod inseparabil unită cu Domnul său. Prezenţa şi lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos continuă, de fapt, în şi prin Biserică (*Coloseni* 1, 24-27) (47), care esteTrupul Său (1 *Corinteni* 12, 12-13 şi 27; *Coloseni* 1, 18) (48). Şi după cum capul şi membrele unui trup viu sunt inseparabile dar distincte, tot aşa

Hristos şi Biserica nu pot fi nici confundate nici separate, formând un singur „Hristos total" (49). Această inseparabilitate este, de asemenea, exprimată în Noul Testament prin analogia despre Biserică văzută ca *Mireasă* a lui Hristos (2 *Corinteni* 11, 2; *Efeseni* 5, 25-29; *Apocalipsa* 21, 2 şi 9) (50).

În consecinţă, ţinând cont de unicitatea şi universalitatea mijlocirii mântuitoare a lui Iisus Hristos, trebuie *să credem cu tărie*, ca adevăr al credinţei catolice, în unicitatea Bisericii întemeiată de Hristos. După cum există un singur Hristos, tot aşa nu există decât un singur Trup, o singură Mireasă: o „singură şi unică Biserică catolică şi apostolică" (51). În plus, promisiunea Domnului de a nu abandona niciodată Biserica Sa (*Matei* 16, 18; 28, 20) şi de a o conduce prin Duhul Său (*Ioan* 16, 13) implică, conform credinţei catolice, că unicitatea şi unitatea, precum şi tot ce aparţine integrităţii Bisericii, nu vor lipsi niciodată (52).

Credincioşilor li *se cere să mărturisească* că există o continuitate istorică – întemeiată pe succesiunea apostolică (53) – între Biserica instituită de Hristos şi Biserica Catolică: „Aceasta este unica Biserică a lui Hristos [...] pe care Mântuitorul nostru, după Învierea Sa, a încredinţat-o lui Petru ca acesta să fie păstorul ei (*Ioan* 21, 17), încredinţându-i acestuia şi celorlalţi apostoli sarcina de a o răspândi şi de a o conduce (*Matei* 28, 18), ea fiind pentru totdeauna 'stâlp şi temelie a adevărului' (1 *Timotei* 3, 15). Această Biserică în dimensiunea ei de societate constituită şi organizată în această lume subzistă în [*subsistit in*] Biserica Catolică, condusă de sucesorul lui Petru şi Episcopii care sunt în comuniune cu el" (54). Prin expresia *subzistă în*, Conciliul II Vatican a vrut să proclame două afirmaţii doctrinare: pe de o parte, a vrut să proclame că, în ciuda diviziunilor creştinilor, Biserica lui Hristos continuă să existe în plenitudinea sa numai în Biserica Catolică; pe de altă parte, a vrut să proclame că „numeroase elemente de sfinţenie şi de adevăr subzistă în afara structurilor Bisericii Catolice" (55), adică în Bisericile şi comunităţile eclesiale care nu sunt încă în deplină comuniune cu Biserica Catolică (56). Dar trebuie să afirmăm despre acestea din urmă că „forţa lor derivă din plenitudinea harului şi a adevărului care a fost încredinţată Bisericii Catolice" (57).

17. Există, deci, o singură Biserică a lui Hristos care subzistă în Biserica Catolică, condusă de sucesorul lui Petru şi episcopii în comuniune cu el (58). Bisericile care, nefiind în comuniune deplină cu Biserica Catolică, rămânând în acelaşi timp unite cu aceasta prin legături foarte strânse precum succesiunea apostolică şi Euharistia validă, sunt adevărate Biserici particulare (59). În consecinţă, Biserica lui Hristos este prezentă şi lucrătoare şi în aceste Biserici, în ciuda absenţei deplinei comuniuni cu Biserica Catolică, de vreme ce nu acceptă doctrina catolică a Primatului pe care Episcopul Romei, în conformitate cu voinţa divină, îl posedă şi îl exercită într-un mod obiectiv asupra întregii Biserici (60).

Pe de altă parte, comunităţile eclesiale care nu au păstrat episcopatul valid şi substanţa autentică şi integrală a tainei euharistice (61), nu sunt Biserici în sensul propriul al cuvântului; totuşi, cei botezaţi în aceste comunităţi sunt încorporaţi în Hristos prin Botez şi astfel se găsesc într-o oarecare comuniune, deşi imperfectă, cu Biserica (62). De fapt, Botezul tinde *per se* spre dobândirea plenitudinii vieţii în Hristos, prin deplina mărturisire de credinţă, prin Euharistie şi prin deplina comuniune în Biserică (63).

„De aceea, credincioşilor nu le este permis să-şi imagineze că Biserica lui Hristos este un simplu ansamblu – divizat, desigur, dar păstrând încă o oarecare unitate – de Biserici şi comunităţi eclesiale; ei nu au dreptul să creadă că această Biserică a lui Hristos nu mai subzistă nicăieri astăzi şi că ea trebuie considerată doar un ţel la care trebuie să ajungă toate Bisericile" (64). De fapt, „elementele acestei Biserici deja dată există, adunate în deplinătatea lor în Biserica Catolică şi, fără să aibă această plenitudine, în celelalte comunităţi" (65). „În consecinţă, aceste Biserici şi comunităţi separate, cu toate că noi le considerăm ca suferind deficienţe, nu sunt nicidecum deposedate de semnificaţie şi valoare în taina mântuirii. Duhul lui Hristos, de fapt, nu refuză să se folosească de ele ca de mijloace ale mântuirii, forţa lor derivând din deplinătatea harului şi adevărului care a fost încredinţată Bisericii Catolice" (66).

Lipsa de unitate între creştini este, desigur, o rană pentru Biserică, nu ca privare de unitatea sa, ci ca „obstacol în realizarea deplinei sale universalităţi în istorie" (67).

## V. BISERICA, ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU ŞI ÎMPĂRĂŢIA LUI HRISTOS

18. Misiunea Bisericii este „de a anunţa Împărăţia lui Hristos şi a lui Dumnezeu şi de a o institui la toate popoarele, ea fiind pe pământ sămânţa şi începutul acestei Împărăţii" (68). Pe de o parte, „Biserica este sacrament, adică deodată semn şi mijloc de unire intimă cu Dumnezeu şi al unităţii întregului neam omenesc" (69). Ea este deci semn şi instrument al Împărăţiei, fiind chemată să o anunţe şi să o instituie. Pe de altă parte, Biserica este „poporul care îşi trage unitatea sa din unitatea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt" (70); ea este astfel „împărăţia lui Hristos deja prezentă în mod tainic" (71), pentru că Biserica este *sămânţa* şi *începutul* ei. Împărăţia lui Dumnezeu are, de fapt, o dimensiune eshatologică, adică ea este o realitate prezentă în timp, dar care nu va fi realizată deplin decât la sfârşitul sau la împlinirea istoriei (72).

Pe baza textelor biblice şi mărturiilor patristice, precum şi pe baza documentelor Magisteriului Bisercii, nu putem deduce un înţeles univoc nici pentru *Împărăţia Cerurilor, Împărăţia lui Dumnezeu* sau *Împărăţia lui Hristos*, dar nici pentru raportul lor cu Biserica, ea însăşi o taină ireductibilă la un concept uman. Explicaţii teologice diferite pot deci să existe referitor la aceste expresii. Totuşi, niciuna din aceste explicaţii posibile nu trebuie să respingă sau să reducă la zero legătura strânsă care există între Hristos, Împărăţie şi Biserică. De fapt, „Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum o cunoaştem din revelaţie", nu poate fi separată „nici de Hristos, dar nici de Biserică [...] Dacă separăm pe Hristos de Împărăţie, nu mai luăm în

considerare Împărăţia lui Dumnezeu pe care El a descoperit-o şi sfârşim prin a altera sensul Împărăţiei, care riscă să se transforme într-un obiectiv pur uman sau ideologic, dar şi identitatea lui Hristos, Care nu mai apare ca Mântuitorul Căruia toate Îi sunt supuse (1 *Corinteni* 15, 27). La fel, nu putem disocia Împărăţia de Biserică. Cu siguranţă, Biserica nu-şi este sieşi un scop, căci ea este îndreptată către Împărăţia lui Dumnezeu pentru care Biserica este sământă, semn şi instrument. Dar, cu toate că este distinctă faţă de Hristos şi de Împărăţie, Biserica este unită în mod indisolubil şi cu Hristos şi cu Împărăţia" (73).

19. A afirma unitatea inseparabilă dintre Biserică şi Împărăţie nu înseamnă, totuşi, că Împărăţia lui Dumnezeu – considerată chiar în faza sa istorică – se identifică cu Biserica în realitatea sa vizibilă şi socială. Nu trebuie să uităm „lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt în afara limitelor vizibile ale Bisericii" (74). Trebuie, deci, să păstrăm în memorie că „Împărăţia priveşte persoanele umane, societatea, lumea întreagă. A lucra pentru Împărăţie înseamnă a recunoaşte şi promova dinamismul divin care este prezent în istoria umană şi care o transformă pe aceasta. A zidi Împărăţia înseamnă a lucra pentru eliberarea de rău, sub toate formele sale. Într-un cuvânt, Împărăţia lui Dumnezeu este manifestarea şi realizarea planului Său de mântuire în deplinătatea acestuia" (75).

Luând în considerare raporturile dintre Împărăţia lui Dumnezeu, Împărăţia lui Hristos şi Biserică, este necesar să se evite formulările unilaterale avansate de acele „concepţii care pun în mod deliberat accentul asupra Împărăţiei şi se definesc ca „regnocentrice"; acestea pun în prim-plan imaginea unei Biserici care nu se gândeşte la sine însăşi, ci se preocupă numai de a da mărturie despre Împărăţie şi de a o sluji. Este „o Biserică pentru alţii", se spune, aşa cum Hristos este „om pentru alţii" [...] Alături de aspecte pozitive, aceste concepţii implică adesea aspecte negative. Mai întâi, ele nu vorbesc despre Hristos: Împărăţia

despre care ele vorbesc se întemeiază pe un „teocentrism", deoarece – se spune – Hristos nu poate fi înţeles de către cei care nu au credinţa creştină, în timp ce popoarele, culturile şi diferitele religii pot să se întâlnească în jurul unicei realităţi divine, oricare ar fi numele acesteia. Din acelaşi motiv, ele privilegiază taina creaţiei care se reflectă în diversitatea culturilor şi convingerilor, dar ele nu vorbesc despre taina mântuirii. În plus, Împărăţia, aşa cum o înţeleg acestea, sfârşeşte prin a marginaliza sau a subestima Biserica, ca reacţie faţă de un presupus „eclesiocentrism" din trecut şi pentru că ele nu consideră Biserica însăşi decât ca fiind un semn, şi acesta plin de ambiguitate" (76). Aceste teze sunt contrare credinţei catolice, pentru că ele neagă unicitatea raportului lui Hristos şi al Bisericii cu Împărăţia lui Dumnezeu.

## VI. BISERICA ŞI RELIGIILE ÎN FAŢA MÂNTUIRII

20. Ceea ce a fost amintit până aici impune în mod necesar anumite etape pe drumul pe care teologia trebuie să-l parcurgă pentru a lămuri raportul Bisericii şi al religiilor cu mântuirea.

Trebuie, înainte de toate, *să credem cu tărie* că „Biserica în pelerinajul ei pe pământ este necesară pentru mântuire. De fapt, numai Hristos este mijlocitor şi cale spre mântuire. Dar El ni se face prezent în Trupul Său care este Biserica; învăţându-ne în mod expres necesitatea credinţei şi a botezului (*Marcu* 16, 16; *Ioan* 3, 5), El ne-a confirmat în acelaşi timp necesitatea Bisericii însăşi, în care oamenii intră prin botez" (77). Această doctrină nu trebuie să fie opusă voinţei universal mântuitoare a lui Dumnezeu (1 *Timotei* 2, 4); de asemenea, „este necesar să ţinem împreună aceste două adevăruri, adică posibilitatea reală de mântuire în Hristos pentru toţi oamenii şi necesitatea Bisericii pentru mântuire" (78).

Biserica este „sacrament universal al mântuirii" (79), deoarece, totdeauna unită cu Iisus Hristos Mântuitorul, Capul său, într-un mod tainic şi subordonat, ea are în planul lui Dumnezeu un rol de neînlocuit în mântuirea fiecărei fiinţe umane (80). Pentru

aceia care nu sunt în mod formal şi vizibil membrii ai Bisericii, „mântuirea lui Hristos este accesibilă în virtutea unui har care, având o relaţie tainică cu Biserica, nu îi face pe aceştia membrii ai Bisericii în mod formal, ci îi luminează într-un mod care este potrivit situaţiei lor spirituale şi cadrului lor de viaţă. Acest har, care vine de la Hristos, este rodul jertfei Sale şi este împărtăşit prin Duhul Sfânt" (81). El este legat de Biserica „ce îşi are originea în misiunea Fiului şi a Duhului Sfânt, conform planului lui Dumnezeu Tatăl" (82).

21. Conciliul II Vatican, vorbind despre *modalitatea* de transmitere a harului mântuitor al lui Dumnezeu către ne-creştini, întotdeauna dat prin Hristos în Duhul şi într-un raport tainic cu Biserica, s-a mulţumit să afirme că Dumnezeu dăruieşte harul său „prin mijloacele cunoscute de El" (83). Teologia caută să aprofundeze această idee. Această muncă teologică trebuie încurajată deoarece, fără nicio îndoială, ea serveşte unei mai bune înţelegeri a planurilor mântuitoare al lui Dumnezeu şi a formelor de realizare a acestora. Totuşi, după tot ce s-a amintit până acum despre mijlocirea lui Iisus Hristos şi despre „relaţia singulară şi unică" (84) între Biserică şi Împărăţia lui Dumnezeu printre oameni – care este de fapt Împărăţia lui Hristos Mântuitorul universal – ar fi în mod clar contrar credinţei catolice să se considere Biserica doar ca *o cale* de mântuire printre multe altele. Celelalte religii ar fi astfel complementare Bisericii, echivalente cu aceasta în mod substanţial, chiar convergente cu Biserica spre Împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu.

Desigur, diferitele tradiţii religioase conţin şi propun elemente de religiozitate care provin de la Dumnezeu (85) şi fac parte „din ceea ce Duhul lucrează în inimile oamenilor şi a istoriei popoarelor, în culturi şi în religii" (86). De fapt, anumite rugăciuni şi anumite ritualuri ale altor religii pot asuma rolul de pregătire evanghelică, în calitatea lor de ocazii sau ajutoare pedagogice ce

încurajează inima oamenilor să se deschidă către lucrarea dumnezeiască (87). Nu putem totuşi să le atribuim originea divină şi eficienţa mântuitoare *ex opere operato*, care aparţin în mod propriu tainelor creştine (88). Mai mult, nu putem ignora că alte rituri nasc superstiţii sau alte greşeli asemănătoare (1 *Corinteni* 10, 20-21) şi reprezintă mai degrabă un obstacol în calea mântuirii (89).

22. Prin venirea Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu a vrut ca Biserica întemeiată de El să fie instrumentul mântuirii *întregii* umanităţi (cf. *Faptele Apostolilor* 17, 30-31) (90). Acest adevăr de credinţă nu reduce cu nimic respectul sincer al Bisericii faţă de religiile lumii, dar în acelaşi timp, acesta exclude în mod radical mentalitatea indeferentistă „impregnată de relativism religios, care consideră că toate religiile au aceaşi valoare" (91). Dacă este adevărat că adepţii celorlalte religii pot primi harul dumnezeisc, nu este mai puţin adevărat că, *în mod obiectiv*, ei se găsesc într-o situaţie grav deficientă în raport cu cei care, în Biserică, au deplinătatea mijloacelor de mântuire (92). „Toţi fiii Bisericii trebuie [...] să-şi amintească de faptul că măreţia condiţiei lor trebuie raportată nu la meritele lor, ci la un har special al lui Hristos; dacă aceştia eşuează să răspundă prin gând, cuvânt şi lucrare, nu vor primi mântuirea, ci o judecată mai severă" (93). Înţelegem astfel că, urmând poruncii Domnului (*Matei* 28, 19-20) şi ca o cerinţă a iubirii sale pentru toţi oamenii, Biserica „proclamă, şi are sarcina de a anunţa neîncetat, pe Hristos Care este „Calea, Adevărul şi Viaţa" (*Ioan* 14, 6), în care oamenii trebuie să găsească deplinătatea vieţii religioase şi în care Dumnezeu a împăcat pe toate cu Sine" (94).

În cadrul dialogului inter-religios, misiunea *ad gentes* „păstrează, în integritatea lor, astăzi ca şi altădată, forţa sa şi necesitatea sa" (95). De fapt, „Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să ajungă (1 *Timotei* 2,4). Dumnezeu voieşte mântuirea tuturor prin cunoaşterea adevărului.

Mântuirea se găseşte în adevăr. Cei care ascultă de Duhul adevărului sunt deja pe calea mântuirii; dar Biserica, fiind cea căreia i s-a încredinţat adevărul, trebuie să iasă în întâmpinarea dorinţei lor pentru a le împărtăşi adevărul. Biserica trebuie să fie misionară tocmai pentru că ea crede în planul universal de mântuire" (96). Dialogul deci, făcând parte din misiunea evanghelizatoare, nu este decât una dintre lucrările Bisericii în misiunea Sa *ad gentes* (97). *Egalitatea*, condiţie a dialogului, înseamnă egală demnitate personală a părţilor, şi nu egalitate a doctrinelor sau, şi mai puţin, egalitate între Iisus Hristos, Dumnezeu Însuşi făcut om, şi întemeietorii celorlalte religii. De fapt, Biserica, condusă de dragostea şi respectul faţă de libertate (98), trebuie în primul rând să proclame tuturor adevărul revelat în mod definitiv de Domnul şi să anunţe necesitatea întoarcerii acestora la Iisus Hristos şi a adeziunii la Biserică prin Botez şi celelalte taine pentru a putea participa deplin la comuniunea cu Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Pe de altă parte, certitudinea voinţei universal mântuitoare a lui Dumnezeu nu diminuează, ci sporeşte sarcina şi nevoia de a vesti mântuirea şi întoarcerea la Domnul Iisus Hristos.

## CONCLUZII

23. Pentru a proclama din nou şi a lămuri anumite adevăruri de credinţă, prezenta Declaraţie a vrut să urmeze exemplul Sfântului Apostol Pavel, care a scris credincioşilor din Corint: „Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce şi eu am primit" (1 *Corinteni* 15, 3). Cu privire la anumite propuneri problematice, chiar greşite, reflecţia teologică este chemată să reconfirme credinţa Bisericii şi să dea sens speranţei sale cu confingere şi eficienţă.

Cu privire la adevărata religie, Părinţii Conciliului II Vatican au afirmat: „Noi credem că această unică şi adevărată religie subzistă în Biserica catolică şi apostolică căreia Domnul

Iisus i-a încredințat mandatul de a o face cunoscută tuturor oamenilor atunci când a zis Apostolilor: „Drept aceea, mergând, faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei* 28, 19-20). Toți oamenii, pe de altă parte, trebuie să caute adevărul, mai ales în ceea ce privește Dumnezeu și Biserica; și când ajung să-l cunoască, să-l îmbrățișeze și să-i fie credincioși" (99).

Revelația lui Dumnezeu va continua să existe în istorie ca „adevărata stea după care se orientează toată umanitatea" (100): „Adevărul, Care este Hristos, se impune ca autoritate universală" (101). Taina creștină depășește de fapt orice limită spațială sau temporală; ea realizează unitatea familiei umane: „Deși provin din diferite locuri și din diferite tradiții, toți sunt chemați în Hristos să participe la unitatea familiei fiilor lui Dumnezeu [...] Iisus distruge zidurile diviziunilor și realizează unificarea, în maniera originală și supremă, prin participarea la taina Sa. Această unitate este atât de profundă încât Biserica poate să spună împreună cu Sfântul Pavel: „Deci, dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 19)" (102).

*Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul al II-lea, în audiența acordată în data de 16 iunie 2000 subsemnatului cardinal Prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, cu știință sigură și autoritate apostolică, a aprobat prezenta Declarație, adoptată în Sesiune plenară, a confirmat-o și a ordonat publicarea sa.*

*Dată la Roma, la sediul Congregației pentru Doctrina Credinței, în data de 6 august 2000, la sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului*

Semnează: *JOSEPH Cardinal RATZINGER*, prefect, și *TARCISIO BERTONE, S.D.B.*, Arhiepiscop Emerit de Vercelli, secretar.

NOTE:

(1) SINODUL II ECUMENIC, *Symbolum Constantinopolitanum*: *DS* 150.
(2) Cf. IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio*, 1: *AAS* 83 (1991), 249-340.
(3) Cf. CONCILIUL II VATICAN, Decretul *Ad gentes* și Declarația *Nostra aetate*; cf., de asemenea, PAUL VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*: *AAS* 68 (1976), 5-76; IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio*.
(4) CONCILIUL II VATICAN, Declarația *Nostra aetate*, 2.
(5) CONCILIUL PONTIFICAL PENTRU DIAOLOGUL INTER-RELIGIOS și CONGREGAȚIA PENTRU EVANGHELIZAREA POPOARELOR, Instruction *Dialogue and Proclamation*, 29: *AAS* 84 (1992), 424; cf.CONCILIUL II VATICAN, Constituția pastorală *Gaudium et spes*, 22.
(6) Cf. IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio*, 55: *AAS* 83 (1991), 302-304.
(7) Cf CONCILIUL PONTIFICAL PENTRU DIAOLOGUL INTER-RELIGIOS și CONGREGAȚIA PENTRU EVANGHELIZAREA POPOARELOR, Instruction *Dialogue and Proclamation*, 9: *AAS* 84 (1992), 417ff.
(8) IOAN PAUL II, Scrisoarea enciclică *Fides et ratio*, 5: *AAS* 91 (1999), 5-88.

..............

(47) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 14.
(48) Cf. *ibid.*, 7.

(49) Cf. SF. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCSL 39, 1266; SF. GRIGORIE CEL MARE, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: *PL* 75, 525; SF. TOMA D'AQUINIO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 6.

(51) *Symbolum maius Ecclesiae Armeniacae*: *DS* 48. Cf. BONIFACIU VIII, *Unam sanctam*: *DS* 870-872; CONCILIUL II VATICAN*Lumen gentium*, 8.

(52) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 4; IOAN PAUL II, *Ut unum sint*, 11: *AAS* 87 (1995), 927.

(53) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 20; cf., de asemenea, SF. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: *SC* 211, 20-44; SF. CIPRIAN, *Epist.* 33, 1: *CCSL* 3B, 164-165; SF. AUGUSTIN, *Contra adver. legis et prophet.*, 1, 20, 39: *CCSL* 49, 70.

(54) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 8.

(55) *Ibid.*; cf. IOAN PAUL II, *Ut unum sint*, 13. Cf., de asemenea, CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 15 şi *Unitatis redintegratio*, 3.

(56) Interpretarea acelora care extrag din formula *subsistit in* teza că Biserica cea Una a lui Hristos poate subzista, de asemenea, în Bisericile ne-catolice şi în comunităţile eclesiale este contrară deci înţelesului autentic al expresiei, aşa cum apare în *Lumen gentium*. „Conciliul a ales în schimb cuvântul *subsistit* tocmai pentru a clarifica faptul că există numai o singură „subzistenţă" a adevăratei Biserici, iar în afara structurilor sale vizibile există numai *elementa Ecclesiae*, care - fiind elemente ale aceleaşi Biserici - tind şi conduc către Biserica catolică" (CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Notificare asupra cărţii "Church: Charism and Power" a lui Leonardo Boff*: *AAS* 77 [1985], 756-762).

(57) CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 3.

(58) Cf. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Declaraţia *Mysterium Ecclesiae*, 1: *AAS* 65 (1973), 396-398.

(59) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 14 şi15; CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Communionis notio*, 17: *AAS* 85 (1993), 848.
(60) Cf. CONCILIUL I VATICAN, Constituţia *Pastor aeternus*: *DS* 3053-3064; CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 22.
(61) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 22.
(62) Cf. *ibid.*, 3.
(63) Cf. *ibid.*, 22.
(64) CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Declaraţia *Mysterium Ecclesiae*, 1.
(65) IOAN PAUL II, *Ut unum sint*, 14.
(66) CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 3.
(67) CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Communionis notio*, 17; cf. CONCILIUL II VATICAN, *Unitatis redintegratio*, 4.
(68) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 5.
(69) *Ibid.*, 1.
(70) *Ibid.*, 4. Cf. SF. CIPRIAN, *De Dominica oratione* 23: *CCSL* 3A, 105.
(71) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 3.
(72) Cf. *ibid.*, 9; cf., de asemena, rugăciunea adresată lui Dumnezeu din *Didahie* 9,4: SC 248, 176: „Fie ca Biserica să fie adunată de la marginile pământului în Împărăţia Ta" şi *ibid.* 10, 5: SC 248, 180: „Adu-ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta... şi sfinţeşte-o, adun-o din cele patru vânturi în Împărăţia Ta pe care ai pregătit-o pentru aceasta".
(73) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 18; cf. Exh. Ap. *Ecclesia in Asia*, 17: *L'Osservatore Romano* (7 noiembrie 1999). Împărăţia este atât de nedespărţită de Hristos încât, într-un anume sens, se identifică cu El (cf. ORIGEN, *In Mt. Hom.*, 14, 7: *PG* 13, 1197; TERTULIAN, *Adversus Marcionem*, IV, 33,8: *CCSL* 1, 634.
(74) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 18.
(75) *Ibid.*, 15.
(76) *Ibid.*, 17.
(77) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 14; cf. Decretul *Ad gentes*, 7; Decretul *Unitatis redintegratio*, 3.
(78) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 9; cf. *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, 846-847.

(79) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 48.

(80) Cf. SF. CIPRIAN, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCSL 3, 253-254; SF. IRINEU, *Adversus haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 10.

(82) CONCILIUL II VATICAN, *Ad gentes*, 2. Faimoasa formulă *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* trebuie interpretată în acest sens (cf. CONCILIUL IV LATERAN, Cap. 1. *De fide catholica*: DS 802). Cf., de asemenea, *Scrisoarea Sfântului Scaun către Arhiepiscopul de Boston*: DS 3866-3872.

(83) CONCILIUL II VATICAN, *Ad gentes*, 7.

(84) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 18.

(85) Acestea sunt seminţele Cuvântului dumnezeisc (*semina Verbi*), pe care Biserica le recunoaşte cu bucurie şi respect (cf. CONCILIUL II VATICAN, *Ad gentes*, 11; Declaraţia *Nostra aetate*, 2).

(86) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 29.

(87) Cf. *ibid.*; *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, 843.

(88) Cf. CONCILIUL DIN TRENT, *Decretum de sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: *DS* 1608.

(89) Cf IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 55.

(90) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 17; IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 11.

(91) IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 36.

(92) Cf. PIUS XII, *Mystici corporis*: *DS* 3821.

(93) CONCILIUL II VATICAN, *Lumen gentium*, 14.

(94) CONCILIUL II VATICAN, *Nostra aetate*, 2.

(95) CONCILIUL II VATICAN, *Ad gentes*, 7.

(96) *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, 851; cf., de asemenea, 849-856.

(97) Cf. IOAN PAUL II, *Redemptoris missio*, 55; *Ecclesia in Asia*, 31.

(98) Cf. CONCILIUL II VATICAN, *Dignitatis humanae*, 1.

(99) *Ibid.*

(100) IOAN PAUL II, *Fides et ratio*, 15.

(101) *Ibid.*, 92.

(102) *Ibid.*, 70.

# CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI

# RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI PRIVIND ANUMITE ASPECTE ALE DOCTRINEI BISERICII

*29 iunie 2007*

**Introducere**

Conciliul Vatican II, prin Constituția Dogmatică *Lumen gentium* și prin decretele *Unitatis redintegratio,* despre ecumenism, și *Orientalium Ecclesiarum,* despre Bisericile orientale catolice, a contribuit în mod decisiv la reînnoirea eclesiologiei catolice. Suveranii Pontifi au dorit, de asemenea, să ofere eclesiologiei aprofundări și îndrumări practice: Papa Paul al VI-lea în Enciclica *Ecclesiam suam* (1964) și Papa Ioan Paul al II-lea în Enciclica *Ut unum sint* (1995).

Cercetările ulterioare ale teologilor în scopul de a explica cu mai mare claritate diferitele aspecte ale eclesiologiei au condus la înflorirea unei ample literaturi pe această temă. Temele extrem de rodnice de altfel au avut nevoie de clarificări și explicații, cum ar fi mai ales Declarația „Mysterium Ecclesiae" (1973), Scrisoarea

adresată Episcopilor Bisericii Catolice „Communionis notio" (1992) şi Declaraţia „Dominus Iesus" (2000), toate publicate de către Congregaţia pentru Doctrina Credinţei.

Amploarea subiectului şi noutatea numeroaselor teze continuă să provoace reflecţia teologică; ele fac loc unor studii câteodată cu ambigutăţi şi interpretări eronate, care au fost atent examinate de Congregaţia pentru Doctrina Credinţei. În lumina ansamblului doctrinei catolice privind Biserica, Congregaţia doreşte să răspundă la aceste probleme clarificând semnificaţia autentică a unor expresii eclesiologice folosite de Magisteriu, care în dezbaterea teologică riscă să fie greşit înţelese.

**Răspunsuri la întrebări**

***Prima întrebare*:**
Conciliul II Vatican a schimbat doctrina catolică anterioară privind Biserica?

***Răspuns*:**
Conciliul Vatican II nu a intenţionat să schimbe şi nici nu a schimbat această doctrină, ci mai degrabă a dezvoltat-o, a aprofundat-o şi a explicat-o deplin.

Tocmai acest lucru l-a afirmat Papa Ioan al XXIII-lea la începutul Conciliului (1). Papa Paul al VI-lea l-a confirmat apoi (2) şi l-a comentat în actul de promulgare a Constituţiei *Lumen gentium*: „Cel mai bun comentariu pe care-l putem face este de a spune că această promulgare nu schimbă cu adevărat nimic din doctrina tradiţională. Ceea ce a dorit Hristos, dorim şi noi. Ceea ce era, rămâne în continuare. Ceea ce Biserica a învăţat timp de secole, învăţăm şi noi. În termeni simpli, ceea ce era trăit, acum

este exprimat; ceea ce era incert, este acum clarificat; ceea ce era meditat, discutat, şi parţial controversat, ajunge astăzi la o formulare clară" (3). Episcopii au exprimat în repetate rânduri şi au adoptat acelaşi punct de vedere (4).

***A doua întrebare*:**
Care este semnificaţia afirmaţiei potrivit căreia Biserica lui Hristos subzistă în Biserica Catolică?

***Răspuns*:**
Hristos „a orânduit pe pământ" o singură Biserică şi a instituit-o ca şi „comunitate vizibilă şi spirituală" (5), care de la începuturile sale şi de-a lungul secolelor a existat şi va exista mereu, şi numai în ea se găsesc toate elementele instituite de Hristos însuşi (6). „Aceasta este Biserica unică a lui Hristos pe care o mărturisim în Crez ca una, sfântă, catolică şi apostolică. [...] Această Biserică, constituită şi organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cârmuită de succesorul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el" (7).

În Constituţia Dogmatică *Lumen gentium*, la nr. 8, „subzistenţa" înseamnă această perpetuă continuitate istorică şi permanenţa tuturor elementelor instituite de Hristos în Biserica Catolică (8), în care se găseşte în mod concret Biserica lui Hristos pe acest pământ.

Este posibil, potrivit doctrinei catolice, să se afirme în mod corect că Biserica lui Hristos este prezentă şi lucrătoare în Bisericile şi Comunităţile eclesiale care nu sunt încă în deplină comuniune cu Biserica Catolică, datorită elementelor de sfinţire şi de adevăr prezente în ele (9). Cu toate acestea, cuvântul „subzistă" poate fi atribuit numai Bisericii Catolice, tocmai pentru că se referă la atributul unităţii pe care îl mărturisim în simbolurile credinţei (Cred... într-„una"... Biserică); şi această Biserică „una" subzistă în Biserica Catolică (10).

*A treia întrebare*:
De ce este folosită expresia „subzistă în" (*subsistit in*) şi nu verbul simplu „este"?

*Răspuns*:
Folosirea acestei expresii, care indică deplina identitate a Bisericii lui Hristos cu Biserica Catolică, nu schimbă cu nimic doctrina privind Biserica. Mai degrabă, vine din şi exprimă mai clar faptul că există în afara structurii ei „numeroase elemente de sfinţire şi de adevăr, care, fiind daruri proprii ale Bisericii lui Hristos, conduc spre unitatea catolică" (11).

„Prin urmare, aceste Biserici şi comunităţi despărţite, deşi credem că suferă de carenţe, nu sunt nicidecum lipsite de semnificaţie şi de valoare în taina mântuirii. Duhul lui Hristos nu refuză să le folosească drept mijloace de mântuire, a căror valoare derivă din însăşi plinătatea harului şi a adevărului care a fost încredinţată Bisericii Catolice" (12).

*A patra întrebare*:
De ce Conciliul Vatican II foloseşte termenul de „Biserici" cu referire la Bisericile răsăritene separate de deplina comuniune cu Biserica Catolică?

*Răspuns*:
Conciliul a dorit să asume folosirea tradiţională a termenului. „Întrucât aceste Biserici, deşi despărţite, au taine adevărate şi, mai ales, în puterea succesiunii apostolice, au Preoţia şi Euharistia, prin care rămân foarte strâns unite cu noi" (13), merită titlul de „Biserici particulare sau locale" (14), şi sunt numite Biserici surori ale Bisericilor catolice particulare (15).

„Astfel, prin celebrarea Euharistiei Domnului în fiecare dintre aceste Biserici se zideşte şi creşte Biserica lui Dumnezeu" (16). Însă, deoarece comuniunea cu Biserica Catolică, al cărei cap văzut este Episcopul Romei şi Succesorul lui Petru, nu este un

atribut extern oarecare al Bisericii particulare, ci unul din principiile sale constitutive interne, acestor venerabile comunităţi creştine le lipseşte ceva în condiţia lor de Biserici particulare (17).

Pe de altă parte, din cauza diviziunii între creştini, deplinătatea catolicităţii, care este proprie Bisericii cârmuite de Succesorul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el, nu este pe deplin realizată în istorie (18).

***A cincea întrebare:***

De ce textele Conciliului şi ale Magisteriului posterior nu folosesc titlul de „Biserică" cu referire la acele Comunităţi creştine născute din Reforma din secolul al XVI-lea?

***Răspuns:***

Potrivit doctrinei catolice, aceste Comunităţi nu au succesiunea apostolică în taina hirotoniei, şi de aceea sunt lipsite de un element constitutiv al Bisericii. Aceste Comunităţi eclesiale care, în special din cauza absenţei preoţiei sacramentale, nu au păstrat realitatea autentică şi integrală a Tainei euharistice (19), nu pot, potrivit doctrinei catolice, să fie numite „Biserici" în sens propriu (20).

*Suveranul Pontif Benedict al XVI-lea, în audienţa acordată subsemnatului Cardinal Prefect al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, a aprobat şi confirmat aceste Răspunsuri, adoptate în Sesiunea plenară a Congregaţiei, şi a dispus publicarea lor.*

*Roma, de la sediul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, 29 iunie 2007, în Sărbătoarea Sf. Apostoli Petru şi Pavel.*

Semnează: *Cardinalul WILLIAM JOSEPH LEVADA*, prefect, şi *ANGELO AMATO, S.D.B.*, Arhiepiscop Titular de Sila, secretar.

## NOTE:

(1) IOAN XXIII, *Discurs* (11 octombrie 1962 ): "...Conciliul doreşte să transmită doctrina catolică în întregimea sa, fără alterare sau deviere... Pentru a fi sigur astăzi este necesară adeziunea tuturor, în iubire reînnoită, în pace şi serenitate, la întrega doctrină creştină... trebuie ca această doctrină să fie înțeleasă mai cuprinzător şi mai profund, răspunzând dorinței vii a tuturor celor care sunt ataşați cu sinceritate la tot ceea ce este creştin, catolic şi apostolic... Este necesar ca această doctrină sigură şi imuabilă, care trebuie respectată cu fidelitate, să fie aprofundată şi prezentată într-o formă care să răspundă exigențelor epocii noastre. Pentru că un lucru este depozitul însuşi al credinței, adică adevărurile conținute în doctrina noastră venerabilă, şi alt lucru este forma sub care sunt enunțate aceste adevăruri, păstrând totuşi acelaşi sens şi aceeaşi aplicabilitate": *AAS* 54 [1962] *791-792*.

(2) Cf. PAUL al VI-lea, *Alocuțiunea* din 29 septembrie 1963: *AAS* 55 [1963] 847-852.

(3) PAUL al VI-lea, *Alocuțiunea* din 21 noiembrie 1964; *AAS* 56 [1964] 1009-1010.

(4) Conciliul a dorit să exprime identitatea Bisericii lui Hristos cu Biserica Catolică. Acest lucru reiese cu claritate din discuțiile asupra Decretului *Unitatis redintegratio*. Schema Decretului a fost propusă în sesiunea plenară din 23 septembrie 1964 cu o *Relatio* (Act Syn III/II 296-344). La sugestiile (modi) trimise de episcopi în lunile următoare, Secretariatul pentru Unitatea Creştinilor a răspuns pe 10 noiembrie 1964 (Act Syn

III/VII 11-49). Aici vor fi citate patru texte din *Expensio modorum* cu privire la primul răspuns din prezentul document.

A) [In Nr. 1 (Prooemium) Schema *Decreti*: Act Syn III/II 296, 3-6]

"*Pag. 5, lin. 3-6: Videtur etiam Ecclesiam catholicam inter illas Communiones comprehendi, quod falsum esset. R(espondetur): Hic tantum factum, prout ab omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi*" (Act Syn III/VII 12).

B) [In Caput I in genere: Act Syn III/II 297-301]

"*4 - Expressius dicatur unam solam esse veram Ecclesiam Christi; hanc esse Catholicam Apostolicam Romanam; omnes debere inquirere, ut eam cognoscant et ingrediantur ad salutem obtinendam... R(espondetur): In toto textu sufficienter effertur, quod postulatur. Ex altera parte non est tacendum etiam in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesialia*"(Act Syn III/VII 15). Cf. also ibid pt. 5.

C) [In Caput I in genere: Act Syn III/II 296s]

"*5 - Clarius dicendum esset veram Ecclesiam esse solam Ecclesiam catholicam romanam... R(espondetur): Textus supponit doctrinam in constitutione 'De Ecclesia' expositam, ut pag. 5, lin. 24-25 affirmatur*" (Act Syn III/VII 15). Comisia care trebuia să evalueze amendamentele la Decretul *Unitatis redintegratio* exprimă deci în mod clar identitatea Bisericii lui Hristos cu Biserica Catolică, unicitatea sa, considerând că această doctrină este fondată pe Constituţia *Lumen gentium*.

D) [In Nr. 2 Schema *Decreti*: Act Syn III/II 297s]

"*Pag. 6, lin. 1- 24: Clarius exprimatur unicitas Ecclesiae. Non sufficit inculcare, ut in textu fit, unitatem Ecclesiae. R(espondetur): a) Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, efferantur elementa ecclesialia aliarum communitatum*". "*Pag. 7, lin. 5: Ecclesia a successoribus Apostolorum cum Petri successore capite gubernata (cf. novum textum ad pag. 6, lin.33-34) explicite dicitur 'unicus Dei grex' et lin. 13 'una et unica Dei Ecclesia'* " (Act Syn III/VII).

Ambele expresii citate sunt din *Unitatis redintegratio* 2.5 şi 3.1.

(5) Cf. CONCILIUL II Vatican, Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, 8.1.

(6) Cf. CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 3.2; 3.4; 3.5; 4.6.

(7) CONCILIUL II Vatican, Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, 8.2.

(8) Cf. CONGREGATIA PENTRU DOCTRINA CREDINTEI, Declaraţia *Mysterium Ecclesiae*, 1.1: *AAS* 65 [1973] 397; Declaraţia *Dominus Iesus*, 16.3: *AAS* 92 [2000-II] 757-758; *Notificarea despre cartea lui Leonardo Boff, OFM, "Church: Charism and Power"*: *AAS* 77 [1985] 758-759.

(9) Cf. IOAN PAUL al II-lea, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint*, 11.3: *AAS* 87 [1995-II] 928.

(10) Cf. CONCILIUL II Vatican, Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, 8.2.

(11) CONCILIUL II Vatican, Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, 8.2.

(12) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 3.4.

(13) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 15.3; cf. Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, Scrisoarea *Communionis notio*, 17.2: *AAS*, 85 [1993-II] 848.

(14) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 14.1.

(15) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 14.1; Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint*, 56 f: *AAS* 87 [1995-II] 954.

(16) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 15.1.

(17) Cf. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Scrisoarea *Communionis notio*, 17.3: *AAS* 85 [1993-II] 849.

(18) *Ibid.*

(19) CONCILIUL II Vatican, Decretul *Unitatis redintegratio*, 22.3.

(20) Cf. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Declaraţia *Dominus Iesus*, 17.2: *AAS* 92 [2000-II] 758.

PATRIARHIA MOSCOVEI

# PUNCTUL DE VEDERE CU PRIVIRE LA PRIMATUL ÎN BISERICA UNIVERSALĂ

*Document adoptat în cadrul ședinței Sfântului Sinod* [permanent] *al Bisericii Ortodoxe Ruse, din data de 26 decembrie 2014*[1]

***

*Problema primatului în Biserica universală a fost ridicată de multe ori în cadrul lucrărilor Comisiei mixte de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. În data de 27 martie 2007, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a decis ca această temă să fie studiată de Comisia Sinodală teologică ce urma să pregătească un document cu punctul de vedere oficial al Patriarhiei Moscovei referitor la acest subiect (dosarul nr. 26/2007). Între timp, în data de 13 octombrie 2007, în cadrul ședinței Comisiei mixte de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, desfășurată la Ravenna, în absența delegației Bisericii Ruse și fără a se lua în considerare punctul de*

---

[1] Traducere din limba rusă realizată de Pr. Eugen Rogoti, revizuită și adaptată de autor.

*vedere al acesteia, a fost adoptat documentul intitulat „Consecinţele eclesiologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii". Studiind conţinutul documentului de la Ravenna, Biserica Ortodoxă Rusă nu a fost de acord cu acesta în ceea ce priveşte partea care se referă la sinodalitatea (sobornost) şi primatul în Biserica Universală. Deoarece în documentul de la Ravenna se deosebesc trei niveluri ale administraţiei eclesiale: local, regional şi universal, punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei în legătură cu întâietatea în Biserica universală, formulat mai jos, este abordat, de asemenea, în funcţie de aceste trei niveluri.*

**1.** În Biserica cea Sfântă a lui Hristos întâietatea aparţine întru toate Capului acesteia – Domnul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului. După cuvintele Sfântului Apostol Pavel, Domnul Iisus Hristos este ***capul Trupului Bisericii***; El este *începutul, întâiul născut din morţi,* ***ca să fie El cel dintâi întru toate*** (Coloseni 1, 18).

Conform învăţăturii apostolice, *Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei,... sculându-L din morţi şi aşezându-L de-a dreapta Sa întru cele cereşti, mai presus decât toată începătoria şi stăpânia şi puterea şi domnia şi decât tot numele ce se numeşte, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor... şi, mai presus de toate, L-a dat pe El Cap Bisericii, Care este trupul Lui...* (Efeseni 1, 17-23).

Fiind pe pământ, Biserica nu este doar o comunitate a celor ce cred în Hristos, ci şi un organism teandric: *Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (fiecare) în parte* (1 Corinteni 12, 27).

Astfel, diferitele forme ale întâietăţii în Biserică, care împlineşte pelerinajul său istoric în lumea aceasta, nu sunt decât aspecte secundare în comparaţie cu întâietatea eternă a lui Hristos în calitatea Sa de Cap al Bisericii, prin mijlocirea Căruia Dumnezeu toate cu Sine le împacă, *fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri* (Coloseni 1, 20). În Biserică, întâietatea trebuie să fie în primul rând slujire spre împăcare, cu scopul zidirii [bunei] înţelegerii, după cuvântul Apostolului, care face apel să se *păzească unitatea Duhului, întru legătura păcii* (Efeseni 4, 3).

**2.** În viaţa din veacul acesta a Bisericii lui Hristos, întâietatea, alături de sinodalitate (sobornost), este unul din principiile sale constitutive fundamentale. În diferitele niveluri ale existenţei bisericeşti întâietatea, constituită în istorie, are *o natură diferită* şi *izvoare diferite*. Aceste niveluri sunt: (a) episcopia (eparhia), (b) Biserica locală autocefală şi (c) Biserica Universală.

**(a)** La nivelul *eparhiei* întâietatea aparține episcopului. Întâietatea episcopului în eparhia sa are baze canonice şi teologice solide, care urcă în epoca Biserica creştine primare. După învățătura Apostolului Pavel, episcopii au fost aşezaţi de *Duhul Sfânt... ca să păstorească Biserica lui Dumnezeu, pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său* (Fapte 20, 28). Izvorul întâietății episcopului în eparhia sa îl constituie succesiunea apostolică, transmisă prin hirotonie[2].

Slujirea episcopală este un fundament indispensabil al Bisericii: *„Episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop şi cel ce nu este cu episcopul, acela nu este în Biserică"* (Sf. Ciprian al Cartaginei[3]). Sf. Ignatie Teoforul compară întâietatea episcopului, în eparhia sa, cu conducerea lui Dumnezeu: *„Sârguiți-vă să faceți totul în acelaşi cuget cu Dumnezeu, pentru că episcopul prezidează în locul lui Dumnezeu, prezbiterii sunt în locul soborului apostolilor, iar diaconilor, care-mi sunt cei mai dragi, le-a fost încredințată slujirea lui Iisus Hristos, Care a fost înainte de veacuri la Tatăl şi, în zilele de pe urmă, s-a arătat în chip văzut"* (*Epistola către Magnezieni*, 6).

În teritoriul bisericeasc încredinţat lui, episcopul are autoritate deplină: sacramentală, administrativă şi învăţătorească. Sf. Ignatie Teoforul învaţă: *„Fără episcop să nu faci nimic din cele bisericeşti. Numai acea Euharistie care este făcută de episcop sau de delegatul acestuia trebuie considerată adevărată ... Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a săvârşi agapa... Dimpotrivă, ce va aproba el îi este bineplăcut şi lui Dumnezeu, pentru ca orice lucrare să fiesigură şi validă"* (*Epistola către Smirneni*, 8).

---

[2] Care include alegerea, hirotonia şi receptarea din partea Bisericii.

[3] Ep. 69.8, PL 4, 406A.

Autoritatea sacramentală a episcopului se exprimă şi mai deplin în Euharistie. La săvârşirea acesteia episcopul este chipul lui Hristos, pe de o parte reprezentând Biserica celor credincioşi în faţa lui Dumnezeu Tatăl, iar pe de altă parte dând credincioşilor binecuvântarea lui Dumnezeu şi hrănindu-i pe aceştia cu adevărata şi duhovniceasca mâncare şi băutură a Tainei Euharistiei. În calitate de cap al eparhiei sale, episcopul conduce slujbele în sobor, hirotoneşte clerici şi îi numeşte pe aceştia la parohii, dându-le binecuvântarea sa pentru a săvârşi Euharistia şi alte Taine sau slujbe sfinte.

Autoritatea administrativă a episcopului este exprimată în faptul că acestuia i se supun clericii, monahii şi credincioşii laici ai eparhiei, parohiile şi mănăstirile (în afara celor stavropighiale), precum şi diferite instituţii eparhiale (teologice, sociale, etc.). Episcopul decide la judecarea încălcării normelor bisericeşti. În Canoanele apostolice se spune: *„Episcopul să aibă grijă de toate treburile bisericeşti şi să le administreze pe acestea"* (canonul 38), *„prezbiterii şi diaconii să nu săvârşească nimic fără încuviinţarea episcopului, căci acesta este cel căruia i s-a încredinţat poporul Domnului şi acela de la care se va cere socoteală pentru sufletele lor"* (canonul 39).

**(b)** La nivelul Bisericii locale autocefale, întâietatea aparţine episcopului, ales în calitate de Întâistătător al Bisericii locale de către Soborul episcopilor acesteia[4]. Astfel, izvorul întâietăţii la nivelul Biserici autocefale îl constituie alegerea episcopului întâistătător de către Soborul (sau Sinodul) care are autoritate bisericească deplină. Acest primat are fundamentare canonică încă din epoca Sinoadelor Ecumenice.

Autoritatea Întâistătătorului în Biserica locală autocefală este diferită faţă de autoritatea episcopului în eparhia sa: este vorba de autoritatea celui dintâi între episcopii egali lui. El îşi exercită slujirea de întâietate în conformitate cu tradiţia canonică

[4] De obicei, episcopul cu întâietate conduce principala catedră episcopală din teritoriul canonic al Bisericii respective.

bisericească, exprimată în canonul 34 apostolic: *Se cuvine ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dânşii şi să-l socotească pe el drept căpetenie şi nimic mai de seamă să nu facă fără încuviinţarea acestuia; şi fiecare să facă numai acelea care privesc parohia sa şi satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela să nu facă ceva fără încuviinţarea tuturor, căci numai astfel va fi înţelegere şi se va mări Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh.*

Atribuţiile Întâistătătorului Bisericii locale autocefale sunt stabilite de Sobor (Sinod) episcopilor şi fixate în Statut. Întâistătătorul Bisericii locale autocefale este preşedintele Soborului (Sinodului). Astfel, Întâistătătorul nu deţine o autoritate individuală în cadrul Bisericii locale autocefale, ci o conduce soborniceşte, în conlucrare cu ceilalţi episcopi[5].

**(c)** La nivelul *Bisericii Universale*, ca fiind comunitatea Bisericilor locale autocefale, unite într-o singură familie prin mărturisirea comună a credinţei şi aflate în comuniune sacramentală, una cu cealaltă, întâietatea se stabileşte în conformitate cu tradiţia sfintelor diptice şi are calitatea unei *întâietăţi de onoare*. Această tradiţie îşi are începuturile încă de la canoanele Sinoadelor Ecumenice (3 de la Sinodul II, 28 de la Sinodul IV şi 36 de la Sinodul VI) şi este confirmată pe parcursul istoriei bisericeşti în actele sinodale ale unor Biserici locale, precum şi în practica pomenirii liturgice de către Întâistătătorul fiecărei Biserici Autocefale a Întâistătătorilor celorlalte Biserici locale, în ordinea indicată de sfintele diptice.

Ordinea dipticelor s-a modificat în istorie. În primul mileniu al istoriei bisericeşti, întâietatea de onoare a aparţinut tronului de la Roma[6]. După ruperea comuniunii euharistice între Roma şi

---

[5] În componenţa Bisericilor locale autocefale pot intra formaţiuni bisericeşti complexe. Spre exemplu, în Biserica Ortodoxă Rusă există Biserici autonome şi de sine stătătoare, regiuni mitropolitane, exarhate şi mitropolii. În fiecare dintre acestea există forme speciale de întâietate, stabilite de Sinod şi enunţate în Statutul bisericesc.

[6] Despre întâietatea de onoare a tronului de la Roma şi despre locul al doilea al tronului de Constantinopol se vorbeşte în canonul 3 al Sinodului II Ecumenic: *„Iar*

Constantinopol, la jumătatea secolului al XI-lea, întâietatea în Biserica Ortodoxă a trecut la următorul tron, în ordinea diptícelor - Constantinopol. De atunci şi până astăzi întâietatea de onoare în Biserica Ortodoxă la nivel universal [ecumenic] aparţine Patriarhului de Constantinopol, ca primului între egali, Întâistătător al unei Biserici ortodoxe locale.

La nivelul Bisericii Universale, tradiţia canonică a Bisericii, fixată în sfintele diptice şi recunoscută de către toate Bisericile locale autocefale, se constituie în izvorul întâietăţii de onoare. Conţinutul de fond al întâietăţii de onoare la nivel universal nu este definit prin canoanele Sinoadelor Ecumenice sau Locale. Canoanele, pe care se sprijină sfintele diptice, nu oferă celui dintâi (care în timpul Sinoadelor Ecumenice era episcopul Romei) puteri depline la nivelul general al Bisericii[7].

---

*după episcopul Romei, întâietatea cinstei să o aibă episcopul Constantinopolului, pentru că aceasta este Roma nouă"*. În canonul 28 de la Sinodul IV Ecumenic se subliniază canonul de mai sus şi se arată cauza întâietăţii Romei şi Constantinopolului: *„Scaunului Romei vechi părinţii după dreptate i-au dat întâietatea pentru că cetatea aceea era cetate împărătească. Şi cei 150 episcopi preaiubitori de Dumnezeu, îndemnaţi de acelaşi ţel (scop, considerent), au dăruit întâietăţi egale Preasfântului scaun al Romei noi, socotind a fi cu dreptate ca cetatea care s-a cinstit cu împărăţia şi cu senatul şi care a dobândit întâietăţi deopotrivă cu ale vechii Rome împărăteşti; întocmai ca şi aceea să se facă de mare şi în lucrurile cele bisericeşti fiind a doua după aceea"*.

[7] Există reguli care, în literatura polemică, sunt folosite pentru a fundamenta canonic prerogativele judecătoreşti ale tronului de la Roma: acestea sunt canoanele 4 şi 5 de la Sinodul din Sardica (343 d.Hr.) În acelaşi timp, aceste canoane nu vorbesc despre faptul că dreptul tronului de la Roma de a fi [curte de] apel se extind asupra Bisericii universale. Din canoane se ştie că şi în Apus acest drept nu era nelimitat. Astfel, Sinodul din Cartagina (256 d. Hr.), sub preşedinţia Sf. Ciprian, a stabilit următoarele în legătură cu pretenţiile Romei la întâietate, apreciind relaţiile dintre episcopi: *„Nimeni dintre noi nu trebuie să se facă episcop al episcopilor sau să forţeze, cu ameninţări tiranice, pe colegii săi să i se supună, pentru că fiecare episcop în virtutea libertăţii şi a autorităţii are dreptul la alegere şi nicicum nu poate fi judecat de alţii, după cum nici el nu poate judeca pe alţii; căci noi toţi vom aştepta judecata Domnului nostru Iisus Hristos, Care este singurul cu puterea de a ne aşeza în conducerea Bisericii Sale şi de a judeca acţiunile noastre"* (Sententiae episcoporum, PL 3, 1085C; 1053A-1054A).

Denaturările eclesiologice, care atribuie ierarhului ce deţine întâietatea la nivel universal [ecumenic] funcţii de *conducere*, caracteristice celor care au întâietate la alte niveluri ale organizării bisericeşti, au primit în literatura polemică a celui de-al doilea mileniu denumirea de „papism".

3. În virtutea faptului că natura întâietăţii, existentă la diferite niveluri ale organizării bisericeşti (eparhial, local şi universal), este diferită, funcţiile celui care are întâietate nu sunt identice şi nu pot fi transferate de la un nivel la celălalt.

Transferarea funcţiilor slujirii de întâietate de la nivelul episcopiei la nivelul universal înseamnă, în esenţă, recunoaşterea unui gen deosebit de slujire, şi anume acela de „arhiereu universal", deţinător al autorităţii învăţătoreşti şi administrative în întreaga Biserică universală. O astfel de recunoaştere, desfiinţând egalitatea sacramentală a episcopatului, duce la apariţia jurisdicţiei unui prim ierarh universal, despre care nu vorbesc nimic nici sfintele canoane, nici tradiţia Sfinţilor Părinţi, iar consecinţa acesteia ar însemna micşorarea sau chiar desfiinţarea autocefaliilor Bisericilor locale.

La rândul său, extinderea la nivel universal[8] a acestei întâietăţi, proprii Întâistătătorului unei Biserici ortodoxe locale autocefale (conform canonului 34 apostolic), i-ar oferi primatului Bisericii universale atribute deosebite, independente de acordul

Despre aceasta vorbeşte, de asemenea, şi Epistola Sinodului African către Celestin, papă al Romei (424 d.Hr.), epistolă inclusă în toate ediţiile cu autoritate ale corpusului canonic şi care face parte din canoanele Sinodului de la Cartagina. În această epistolă Sinodul respinge dreptul papei de la Roma de a primi apelurile episcopilor africani faţă de reglementările Sinodului: „*noi te rugăm ca în viitor să nu dai uşor crezământ celor ce vin de aici şi în viitor să nu primeşti în comuniune pe cei ce noi i-am excomunicat*". Canonul 105 al Sinodului din Cartagina conţine interdicţia apelului către Bisericile ţărilor de peste mări, ceea ce presupune şi Roma, bineînţeles: „*Oricine, nefiind în comuniune în Africa, ar trece pe ascuns spre a intra în comuniune în părţile de peste mare se va păgubi de clericatul său*".

[8] După cum se ştie, nu există vreun canon care să permită a astfel de practică.

pentru aceasta al Bisericilor Ortodoxe Locale. Un astfel de transfer de la nivelul local la cel universal al înţelegerii noţiunii de întâietate ar necesita şi transferul la nivel universal a procedurii de alegere a episcopului care deţine întâietatea, ceea ce ar duce deja la încălcarea dreptului celei dintâi dintre Bisericile locale autocefale de a-şi alege autonom propriul Întâistătător.

4. Domnul şi Mântuitorul Iisus Hristos îi avertiza pe ucenici să nu-şi dorească întâietatea (Matei 20, 25-28). Biserica a combătut întotdeauna părerile denaturate despre întâietate, care au început să apară în viaţa bisericească încă din cele mai vechi timpuri[9]. În definiţiile Sinoadelor şi operele sfinţilor se condamnă reaua întrebuinţare a autorităţii[10].

Episcopii Romei, care au avut întâietate de onoare în Biserica universală, au fost întotdeauna, din perspectiva Bisericii Răsăritene, patriarhi ai Occidentului, adică Întâistătători ai Bisericii locale apusene. Totuşi, încă din primul mileniu al istoriei bisericeşti, în Apus a început să se formeze doctrina despre o autoritate particulară, învăţătorească şi administrativă, de provenienţă divină, a episcopului Romei, extinsă asupra întregii Biserici universale.

Biserica Ortodoxă nu a acceptat învăţătura Bisericii Romei despre primatul papal şi despre provenienţa divină a autorităţii celui dintâi dintre episcopii Bisericii universale. Teologii ortodocşi

---

[9] Încă din timpurile apostolice Sf. Ap. Ioan Teologul l-a condamnat în Epistola sa pe Diotref, cel care voia să fie cel dintâi (III Ioan 1, 9).

[10] Astfel, Sinodul III Ecumenic, păstrând dreptul Bisericii Ciprului la conducere proprie, a stabilit următoarele în canonul 8: *„Întâistătătorii sfintelor Biserici din Cipru să aibă putere, fără tulburare şi fără silă, după Canoanele cuvioşilor părinţi şi după vechiul obicei să fie făcute de către dânşii hirotoniile preacuvioşilor episcopi. Aceasta să se păzească şi în celelalte dieceze şi în eparhiile de pretutindeni, încât nici unul dintre preaiubitorii de Dumnezeu episcopi să nu cuprindă altă eparhie, care nu a fost mai demult şi dintru început sub mâna lui sau a celor dinaintea lui. Iar dacă cineva a cuprins eparhie străină şi în chip silnic a pus-o sub el, pe aceasta să o dea înapoi, ca să nu se calce Canoanele părinţilor şi nici sub cuvânt de lucrare sfinţită să se furişeze trufia stăpânirii lumeşti, şi să nu trecem cu vederea că pierdem câte puţin slobozenia pe care ne-a dăruit-o nouă cu sângele Său Domnul nostru Iisus Hristos, Izbăvitorul tuturor oamenilor”.*

au insistat întotdeauna asupra faptului că Biserica Romei este una dintre Bisericile locale autocefale şi nu are dreptul să-şi extindă jurisdicţia asupra teritoriului altor Biserici locale. Aceştia mai considerau că întâietatea de onoare a episcopilor romani are un caracter omenesc, şi nu divin[11].

De-a lungul celui de-al doilea mileniu şi până în zilele noastre Biserica Ortodoxă păstrează acea structură administrativă care era proprie Bisericii Răsăritene din primul mileniu. În cadrul acestei structuri, fiecare Biserică locală autocefală, aflându-se în unitate dogmatică, canonică şi euharistică cu celelalte Biserici locale, este autonomă în conducerea proprie. În Biserica Ortodoxă, nu există şi nici nu a existat un centru administrativ unic la nivel universal.

Dimpotrivă, în Apus, dezvoltarea învăţăturii despre autoritatea deosebită a episcopului roman, conform căreia autoritatea în Biserica universală îi aparţine episcopului Romei, ca urmaş al apostolului Petru şi locţiitor al lui Hristos pe pământ, a dus la formarea unui altfel de model de organizare administrativă bisericească, având un singur centru universal, la Roma[12].

---

[11] În secolul al XIII-lea, patriarhul Gherman II al Constantinopolului (1222-1240) scria: *„Există cinci patriarhii cu graniţele stabilite pentru fiecare, dar în ultimul timp între acestea a apărut o schismă, ale cărei baze au fost puse de către o mână îndrăzneaţă, care caută mărirea şi stăpânirea în Biserică. Capul Bisericii este Hristos, orice dorire de întâietate este potrivnică învăţăturii Sale"* (citat din Sokolov I.I., *Cursuri de Istorie a Bisericii Răsăritene-greceşti*, Sankt-Petersburg, 2005, p. 129). În secolul al XIV-lea, Nil Cabasila, arhiepiscopul Tesalonicului, scria astfel despre întâietatea episcopului Romei: *„Papa are, într-adevăr, două privilegii: este episcopul Romei... şi este primul [după cinste] între episcopi. El a primit de la Petru tronul roman, pe când întâietatea [în cinste] a primit-o mult mai târziu de la fericiţii Părinţi şi evlavioşii împăraţi doar pentru ca în treburile bisericeşti să existe o ordine"* (De primatu papae, PG 149, 701 CD).
Sanctitatea Sa, Patriarhul Bartolomeu al Constantinopolului, afirmă: *„Noi toţi, ortodocşii ... suntem convinşi că în primul mileniu de existenţă al Bisericii, în timpul Bisericii nedespărţite, se recunoştea întâietatea episcopului Romei, [adică] papa. Numai că această întâietate era de onoare, în dragoste, nefiind o dominare juridică asupra întregii Biserici creştine. Cu alte cuvinte, conform teologiei noastre, această întâietate de ordin omenesc a fost stabilită din necesitatea Bisericilor de a avea un centru de coordonare şi un preşedinte"* (din conferinţa în faţa mass-media din Bulgaria în noiembrie 2007).

[12] Diferenţele în organizarea eclesială între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă pot fi urmărite nu doar la nivel universal, ci şi local şi eparhial.

Prin urmare, canonicitatea comunităţilor bisericeşti era privită în conformitate cu cele două modele diferite de organizare bisericească. Condiţia obligatorie a canonicităţii este, conform tradiţiei catolice, unitatea euharistică a comunităţii locale cu tronul de la Roma. În tradiţia ortodoxă, se consideră canonică acea comunitate care este parte a unei Biserici ortodoxe locale autocefale şi, datorită acestui fapt, se află în comuniune euharistică cu celelalte Biserici locale canonice.

După cum se ştie, încercările de a atribui Bisericii Răsăritene modelul organizării administrative apusene a întâmpinat întotdeauna opoziţie în Răsăritul ortodox. Aceeaşi opoziţie s-a arătat şi în documentele bisericeşti[13], precum şi în literatura polemică – parte a Tradiţiei Bisericii Ortodoxe.

**5.** Întâietatea în Biserica Ortodoxă Universală, care este după natura sa o întâietate de onoare, şi nu de autoritate, are o mare importanţă pentru mărturia ortodoxă în lumea contemporană.

Tronul patriarhal de Constantinopol deţine întâietatea de onoare în baza sfintelor diptice, recunoscute de către toate Bisericile ortodoxe locale. Conţinutul efectiv al acestei întâietăţi însă este stabilit de consensul Bisericilor ortodoxe locale, exprimat în parte la consfătuirile panortodoxe pregătitoare ale Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe[14].

Exercitându-şi întâietatea, Întâistătătorul Bisericii de Constantinopol poate avea iniţiative la nivel panortodox şi se poate

[13] În epistola circulară din 1848, Patriarhii Răsăriteni condamnă transformarea întâietăţii de onoare de către episcopii romani în stăpânire asupra Bisericii universale: „Preşedinţia ... a fost transformată de către aceştia din relaţii frăţeşti în prerogative ierarhice de stăpânire" (punctul 13). Demnitatea Bisericii Romane, se spune în această epistolă, „nu constă în stăpânirea şi nici în primatul, pe care Petru însuşi nu le-a primit vreodată, ci într-o prerogativă frăţească în Biserica universală acordată papilor pentru mărimea şi vechimea cetăţii lor" (punctul 13).

[14] A se vedea, spre exemplu, hotărârea celei de-a IV Consfătuiri panortodoxe (1968), punctele 6, 7; Regulamentul consfătuirilor panortodoxe pregătitoare (1986), art. 2, 13.

adresa lumii în numele pleromei ortodoxe, cu condiția să fie împuternicit în acest sens de către toate Bisericile ortodoxe locale.

6. Cel dintâi în Biserica lui Hristos este chemat să slujească unității spirituale a membrilor acesteia şi purtării de grijă pentru viața ei, pentru că *Dumnezeu nu este al neorânduielii, ci al păcii* (I Corinteni 14, 33). Slujirea celui care are întâietatea în Biserică, departe de lumeasca iubire de stăpânire, are drept scop *zidirea trupului lui Hristos ... ca ... ținând adevărul, în iubire, să creştem întru El, Care este* ***capul – Hristos****, dintru Care întregul trup ... după lucrarea fiecărui mădular la măsura lui, îşi săvârşeşte creşterea spre a se zidi el însuşi întru dragoste.* (Efeseni 4, 12-16).

# Referințe bibliografice


ACERBI, (A.), *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium"*, Ed. Dehoniana, Bologne, 1975.

AFANASSIEFF, (N.), *L'Eglise du Saint-Esprit*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 83, Cerf, Paris, 1975.

-, „L'Eglise qui préside dans l'Amour", în vol. *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1960, pp. 9-64.

-, „L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes", în rev. *Irénikon*, 38 (1965), pp. 337-352.

-, „La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie", în rev. *Istina*, 3 (1957), pp. 401-420.

-, „Le Concile dans la théologie orthodoxe russe", în rev. *Irénikon* 35 (1962), pp. 316-339.

-, „Una Sancta", în rev. *Irénikon*, 36 (1963), pp. 436-475.

ALBERIGO, (G.), „L'Eglise en tant que communion", în *Histoire du Concile Vatican II*, tome IV, Cerf, Paris, 2003.

ALFEYEV, (H.), „La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe", în rev. *Irénikon*, 78 (2005), pp. 24-36.

ALLMEN, (J.-J. von), "A Protestant Appeal to the Orthodox," în *St. Vladimir's Theological Quarterly* 9 (1965), pp. 1-15.

AMHERDT (F.-X.), GONZALEZ (P.), HOEGGER (M.), PAIK (H.) (eds.), *Vers une catholicité œcuménique ?*, Academic Press, Fribourg, 2013.

BAILLARGEON, (G.), *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Ed. Paulines & Médiaspaul, Montréal & Paris, 1989.

BARON, (Abbé Pierre), *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle – Alexis Stéphanovitch Khomiakov (1804-1860)*, dans la collection « Orientalia Christiana Analecta » 127, Rome, 1940.

BIRMELE, (A.), *La communion ecclésiale, Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 218, Cerf, Paris, 2000.

-, „Communion eucharistique et communicatio in sacris appliquée à l'Eucharistie. Une approche luthérienne", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 562-585.

-, „Dominus lesus et la Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification", în rev. *Positions luthériennes*, nr. 1/2001, pp. 141-153.

BOEGLIN, (J.G.), *Pierre dans la communion des Eglises*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 242, Cerf, Paris, 2004.

BOROVOJ, (V.), "The Second Vatican Council and Its Significance for the Russian Orthodox Church," în rev. *Concilium* (English edition), 1996/6, pp. 130-142.

BLOOM, (Métropolite Antoine de Souroge), „Primauté et primautés dans l'Eglise", conférence du 29 novembre 1982, în *Le Messager orthodoxe*, nr. 142/2005.

BOBRINSKOY, (B.), „Eucharistie et mission de l'Eglise", RevSR, 75 (2001), pp. 27-32.

-, „L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise", în vol. *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Mame, Tours, 1969, pp. 15-41.

-, *Le mystère de l'Eglise*, Cours de théologie dogmatique, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 2003.

BOURGEOIS, (H.), DENIS, (H.), JAURJON, (M.), *Les évêques et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1989.

BOURGINE, (M.), „Vers une seule communauté eucharistique. Eucharistie et communion des Eglises". Présentation du colloque œcuménique de Chevetogne (31 août-2septembre 1999), în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 307-333.

BOUTENEFF, (P.), „La Koinonia et l'unité eucharistique : un point de vue orthodoxe", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 614-630.

BOUWEN, (F.), „Relations interconfessionnelles", în rev. *Irénikon*, 55 (1982), pp. 367-372.

BRIA, (I.), „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", thèse de doctorat, în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), pp. 3-170.

-, *Destinul ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989.

-, „Ecleziologia comuniunii", în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), pp. 669-681.

-, „Intercommunion et unité", în rev. *Istina*, 14 (1969), pp. 220-237.

-, „La signification missionnaire de l'Eucharistie", în *Parole orthodoxe. Choix de textes parus dans SOP (1975-2000)*, Cerf, Paris, 2000, pp. 325-337.

CHENO, (R.), *Eschatologie et communion : les conséquences d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon J. Zizioulas*", în rev. *Istina*, 51 (2006), pp. 375-412.

CLEMENT, (O.), *Berdiaev, un philosophe russe en France*, Paris, 1991.

-, *L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*", în rev. *Contacts*, 20 (1968), pp. 10-36.

-, *Théologie. « Maranatha ». Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe*, dans « Encyclopédie de l'Eucharistie » sous la dir. De M. Brouard, Paris, Cerf, 2002, pp. 439-466.

COMISIA MIXTĂ INTERNAŢIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, Munchen, 1982. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, 79 (1982), pp. 941-945.

-, *Credinţa, Tainele şi unitatea Bisericii*, Bari, 1987. Text în limba franceză în *La Documentation Catholique*, 85 (1988), pp. 122-126.

-, *Taina preoţiei în structura sacramentală a Bisericii, cu referire particulară la importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţenia şi unitatea poporului lui Dumnezeu*, Valamo, 1988. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_en.html

-, *Consecinţele eclesiologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate şi autoritate*, Ravenna, 2007. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

COMITE MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, in coll. « Documents des Eglises », Paris, 1991.

-, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Cerf, 1987.

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *L'unité qui est devant nous*, în *La Documentation catholique*, 84 (1987), pp. 294-319.

-, *Eglise et justification*, în *La Documentation catholique*, 91 (1994), pp. 810-858.

CONCILIUL II VATICAN, *Les Actes du Concile*, 3eme éd., Cerf, Paris, 1967. Pentru limba română, a se vedea: http://www.magisteriu.ro/categorie/conciliul-vatican-ii/

CONFERENCE DES EVEQUES DE HOLLANDE, *Lettre sur l'hospitalité eucharistique*; text în franceză în *La Documentation catholique*, 70 (1973), pp. 1850-1851.

CONGAR, (Y.), *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937.

-, „De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle", în vol. *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, sous la direction d'Y. Congar et B.D. Dupuy, coll. « Unam sanctam » 39, Cerf, Paris, 1962, pp. 227-260.

-, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 112, Cerf, Paris, 1982.

-, „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle", în vol. *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, sous la direction de Aloys Grillmeyer et Heinrich Bacht, tome III, 1954, pp. 239-268.

-, *Eglise et papauté. Regards historiques*, Cerf, Paris, 1994.

-, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1995.

-, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne*, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 1997.

-, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, coll. « Mysterium salutis », nr. 15, „Dogmatique de l'histoire du salut", t. IV, Cerf, Paris, 1970.

-, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris, 1984.

-, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, coll. « Théologie Historique » n° 71, Beauchesne, Paris, 1984.

-, „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II", în vol. *Les Églises après Vatican II* – actes du Colloque international de Bologne – 1980, édités par G. Alberigo, coll. « Théologie historique » n° 61, Beauchesne, 1981, pp. 117-130.

-, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971.

-, „Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe", în rev. *Irénikon*, 12 (1935), pp. 321-329.

-, „Propos en vue d'une théologie de l'économie dans la tradition latine", în rev. *Irénikon*, 45 (1972), pp. 155-206.

-, „Synthèse générale de la problématique pneumatologique. Réflexions et perspectives", în vol. *Le IIe Concile Œcuménique. Significations et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, 2e séminaire théologique (29 avril–5 juillet 1981), Études théologiques 2, Chambésy, 1982, pp. 365-374.

CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, „Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de

Jésus-Christ et de l'Eglise", în *La Documentation catholique*, 97 (2000), pp. 812-822.

-, „Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion", (28 mai 1992), în *La Documentation catholique*, 89 (1992), pp. 729-734.

-, „Note sur l'expression « Eglises sœurs »", (30 juin 2000), în *La Documentation catholique*, 97 (2000), pp. 823-825.

-, „Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Eglise", (10 juillet 2007), în *La Documentation catholique*, 104 (2007), pp. 717-719.

-, "The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church", în *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 18 November 1998, pp. 5-6.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*; text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 90 (1993), pp. 609-646.

CULLMANN, (O.), „Diversité des charismes – le même Esprit. Pour une théologie de l'unité dans la diversité", în vol. *In necessariis unitas*, mélanges offerts à Jean Louis Leuba, édités par R. Stauffer, Cerf, 1984, pp. 74-92.

-, *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation*, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 1986.

-, *Les Voies de l'unité chrétienne*, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 1992.

DANIEL, (Patriarche de Roumanie), *La Joie de la Fidélité*, Cerf, Paris, 2009.

DE MEY, (P.), "An Investigation of the Willingness to Develop a Eucharistic Ecclesiology in Roman Catholic Magisterial Teaching on the Church and in the Orthodox-Roman Catholic Dialogue", în *Bulletin ET*, vol. 19 (2008/2), pp. 79-89.

DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexion et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière*, Les Presses de Taizé, 1976.

DESTIVELLE, (H.), *Le concile de Moscou (1917-1918)*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 246, Cerf, Paris, 2006.

ERICKSON, (J.H.), „First Among Equals: Papal Primacy in an Orthodox Perspective", în *Ecumenical Trends*, 2:2 (Feb. 1998).

FAMEREE, (J.), „Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Eglises,", în *Revue Théologique de Louvain*, 33 (2002), pp. 28-60.

-, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, thèse de doctorat, Louvain, 1992.

-, „Le document de Ravenne. Un nouvel accord catholique-orthodoxe", în *Bulletin ET*, vol. 19 (2008/2), pp. 53-65.

-, „Le ministère du pape selon l'Orthodoxie", în *Revue Théologique de Louvain*, 37 (2006), pp. 26-43.

FLOROVSKY, (G.), „Christ and his Church. Suggestions and Comments", în vol. *L'Eglise et les Eglises* II, Chevetogne, 1956, pp. 159-170.

-, „Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise", în vol. *La sainte Eglise universelle*, Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, Hors série n° 4, Neuchâtel, 1948, pp. 9-57.

FOI ET CONSTITUTION, (Commission), „En marche vers une koinonia plus parfaite. Message final de la Conférence mondiale", în *La Documentation catholique*, 90 (1993), pp. 842.

HALLEUX, (A. de), „L'unité par la diversité ?", în *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), pp. 870-883.

HAMER, (Mgr. Jérôme), „L'Eglise particulière, présence locale de l'Eglise universelle", în vol. *In necessariis unitas*, Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, édités par R. Stauffer, Cerf, Paris, 1984, pp. 209-220.

HEGY, (P.), *L'Autorité dans le catholicisme contemporain*, Beauchesne, Paris, 1975.

HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, éd. B. Botte, coll. « Sources Chrétiennes », n° 11-bis, Cerf, Paris, 1968.

ICĂ jr., (I.), *Canonul Ortodoxiei*, I, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008.

IOAN-PAUL al II-lea, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis sur l'évêque, serviteur de l'Evangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde*; text în franceză în *La Documentation catholique*, 100 (2003), pp. 1001-1061.

-, Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia. Sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église*, Rome, 17 avril 2003; text în franceză în *La Documentation catholique*, 100 (2003), pp. 368-390.

-, *Scrisoarea enciclică „Ut unum sint"*, 25 mai 1995, nr. 97. Text în limba română disponibil la: http://www.magisteriu.ro/ut-unum-sint-1995/

- Scrisoarea pastorală *Apostolos suos*, 21 mai 1998, nr. 12. Text în limba engleză disponibil la: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html

KASPER, (W.), *La théologie et l'Eglise*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei » n° 158, Cerf, Paris, 1990.

-, „Le mystère de la Sainte Eglise. Un rappel ecclésiologique au soir d'un « siècle de l'Eglise »", în vol. *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1999, pp. 309-332.

-, „Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I", în rev. *Istina*, 50 (2005), pp. 341-352.

-, „Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique", în *Revue des sciences Religieuses*, 75 (2001), pp. 6-22.

KHOMIAKOV, (Al.), „L'Eglise une", trad. de Roger Tandonnet, în A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, coll. « Unam Sanctam » n° 25, Cerf, Paris, 1953, pp. 216-242.
-, *L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872.

KRIVOCHEINE, (B.), „La constitution dogmatique *De Ecclesia:* Point de vue d'un Orthodoxe", în rev. *Irénikon* 39 (1966), pp. 477-496.

LANNE, (E.), „Catholiques et Orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital", în *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), pp. 87-100.
-, „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis", în rev. *Istina*, 20 (1975), pp. 47-74.
-, „Quelques questions posées à l'Eglise orthodoxe concernant la « communicatio in sacris » dans l'Eucharistie", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 435-452.
-, „Eglises unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable", în rev. *Irénikon*, 48 (1975), pp. 322-342.
-, „L'Eglise locale et l'Eglise universelle", în rev. *Irénikon*, 43 (1970), pp. 481-541.
-, „Une même foi, une même communion", în rev. *Irénikon*, 59 (1986), pp. 338-351.
-, „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 16-46.

LARCHET, (J.C.), *L'Eglise corps du Christ*, I et II, Cerf, Paris, 2012.

LEGRAND, (H.), „Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75 (1991), pp. 545-568.
-, „Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l'Eglise catholique depuis

Vatican II", in *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1999, pp. 277-308.

-, „L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe", în rev. *Istina*, 51 (2006), pp. 354-374.

-, „L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation", în vol. *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la direction de Jean-Marie Van Cangh, Académie internationale des Sciences religieuses, Bruxelles, 2009, pp. 35-58.

-, „La théologie des Eglises sœurs", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), pp. 461-496.

-, „La catholicité des Eglises locales", în *Enracinement et universalité*, Desclée, Paris, 1991, pp. 159-183.

-, „Le développement d'Eglises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles", în vol. *Les Eglises après Vatican II*, ed. G. Alberigo, Beauchesne, Paris, 1981, pp. 149-184.

-, „Le dialogue entre catholiques et orthodoxes à l'épreuve", în rev. *Contacts*, 55 (2003), pp. 416-430.

-, „Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles et chantiers actuels de recherche", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 85 (2001), 461-509.

-, „Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Eglises", în *Nouvelle Revue Théologique*, 136 (2014), pp. 565-576.

-, „Où on est l'œcuménisme ? Quarante ans après la promulgation d'Unitas Redintegratio", în rev. *Istina*, 50 (2005), pp. 353-384.

LUBAC, (H. de), *Catholicisme*, coll. « Unam Sanctam » n° 3, Cerf, Paris, 1965.

-, *Méditation sur l'Eglise*, in « Œuvres complètes » VIII, sous la direction de G. Chantraine sj avec la collaboration de F. Clinquart et T. Thomas, Cerf, Paris, 2003.

-, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris, 1971.

MAHIEU (P.), *Paul VI et les Orthodoxes*, Cerf, Paris, 2012.

MAROT, (H.), „Note sur l'expression « Episcopus Ecclesiae catholicae »", în vol. *La collégialité épiscopale*, introd. par Y. CONGAR, coll. « Unam Sanctam » n° 52, Cerf, Paris, 1965, pp. 94-98.

McPARTLAN, (P.), „Eucharistic Ecclesiology", în *One in Christ*, nr. 22/1986, pp. 314-331.

-, „Eucharistie et Eglise", în vol. *Henri de Lubac et le mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris, 1999, pp. 129-133.

-, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, T&T Clarck, Edinburg, 1993.

-, „Catholic learning and Orthodoxy. The Promise and Challenge of Eucharistic Ecclesiology", în Murray, Paul D. (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford, 2008, pp. 160-175.

MEYER, (H.), „La notion d'« unité dans la diversité réconciliée » et le problème de l'identité confessionnelle", în rev. *Irénikon*, 57 (1984), pp. 27-50.

MEYENDORFF, (J.), *Catholicity an the Church*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1983.

-, "Vatican II: A Preliminary Reaction", în *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 9, no. 4 (1965), pp. 26-37.

-, "Vatican II: Definition or Search for Unity?", în *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 7 (1963), pp. 164-168.

-, MEYENDORFF, (J.), SCHMEMANN, (A.), AFANASSIEFF, (N.), KOULOMZINE, (N.), *The Primacy of Peter*, The Faith Press, London, 1963.

MÖHLER, (J.A.), *L'unité dans l'Eglise*, Cerf, Paris, 1938.

NEUNER, (P.), *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, traduction par Joseph Hoffman, coll. « Initiations générales », Cerf, Paris, 2005.

NISSIOTIS, (N.), „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise", în rev. *Istina*, 12 (1967), pp. 323-335.
-, "Orthodox Reflections on the Decree on Ecumenism", în *Journal of Ecumenical Studies* 3, no 2 (1966), pp. 329-342.
-, "Report on the Second Vatican Council", în *Ecumenical Review* 18, no. 2 (1966), pp. 190-206.

NOCENT, (A.), „L'Eglise locale, réalisation de l'Eglise du Christ et sujet de l'eucharistie", în vol. *La réception de Vatican II*, édité par G. Alberigo et J.P. Jossua, coll. « Cogitatio Fidei » n° 134, Cerf, Paris, 1985, pp. 285-302.

OSIPOV, (A.), „Les conceptions théologiques des slavophiles", în rev. *Concilium*, n° 268/1996, pp. 47-62.

PELIKAN, (J.), *La tradition chrétienne*, t. V, (*Doctrine chrétienne et culture moderne, depuis 1700*), trad. P. Quillet, révisé J.Y. Lacoste, PUF, Paris, 1995.

PHIDAS, (V.), „Le primat et la conciliarité de l'Eglise dans la tradition orthodoxe", în rev. *Episkepsis*, n° 671/28.2.2007.

POTTMEYER, (H.J.), *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 2001.

PRIEUR, (J.M.), „Oscar Cullmann, théologien de l'unité de l'Eglise", în rev. *Positions luthériennes*, 2000, pp. 111-122.

RATZINGER, (Cardinal Joseph), „Eglise universelle et Eglise particulière. La charge épiscopale", în *L'évêque et son Ministère*, Urbania University Press, Rome, 1999, pp. 27-40.
-, „La collégialité épiscopale. Développement théologique", în vol. *L'Eglise de Vatican II. La Constitution dogmatique sur l'Eglise*, sous la direction de G. Barauna, tome III, Cerf, Paris, 1966, pp. 775-778.

RIGAL, (J.), *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Cerf, Paris, 1996.

-, L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements, coll. « Cogitatio Fidei » n° 202, Cerf, Paris, 1997.

ROBERSON, (R.G.), „Dumitru Staniloae on Christian Unity", în vol. *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, edited by Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 104-125.

RORDORF, (W.), „Ta agia tois agiois", în rev. *Irenikon*, 72 (1999), pp. 346-364.

SCHATZ, (K.), *La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Cerf, Paris, 1992.

SCHMEMANN, (A.), *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume*, trad. par C. Andronikof, YMCA-Press / O.E.I.L., Paris, 1985.

-, „La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe", în vol. *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, pp. 117-150.

SESBOUE, (B.), *De quelques aspects de l'Eglise*, Ed. Desclée de Brouwer, 2011.

-, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, Desclée, Paris, 2000.

-, *Pour une théologie œcuménique*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 160, Cerf, Paris, 1990.

-, „Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ?", în *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), pp. 3-30.

SOUJEOLE, (B.-D. de la), *Introduction au mystère de l'Eglise*, Ed. Parole et Silence, Toulouse, 2006.

STAVROU, (M.), „L'autorité ecclésiale dans le monde byzantin", în rev. *Contacts*, 55 (2003), pp. 148-179.

-, „L'ecclésialité du baptême des autres chrétiens dans la conscience orthodoxe", în rev. *Contacts*, 54 (2002), pp. 260-291.
-, „Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité", în rev. *Irénikon*, 76 (2003), pp. 470-505.

STĂNILOAE, (D.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, [2]1997.
-, „Autoritatea Bisericii", în rev. *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, pp. 183-215.
- „Biserica universală şi sobornicească", în rev. *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, pp. 167-198.
- „Chipul de mâine al Bisericii Romano-Catolice", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 266-283.
- „Comunitate prin iubire", în rev. *Ortodoxia*, XV (1963), 1, pp. 52-70.
- „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 4, pp. 494-540.
- „Din aspectul sacramental al Bisericii", în rev. *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562.
- „Doctrina catolică a infailibilităţii la primul şi al doilea Conciliu Vatican", în rev. *Ortodoxia*, XVII (1965), 4, pp. 459-492.
-, „Enciclica «Ecclesiam suam»", în rev. *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 598-603.
- „În problema intercomuniunii", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, pp. 561-584.
-, „Iubire şi adevăr; pentru o depăşire a dilemei ecumenismului contemporan", în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 2, pp. 283-292.
-, „Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine", în: *Romanian Orthodox Church*, XII (1982), 3, p. 48.
-, „Natura sinodicităţii", în rev. *Studii Teologice*, XXIX (1977), 9-10, pp. 605-614.
-, „Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, XXI (1969), 1, pp. 127-136.
-, „Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac", în rev. *Ortodoxia*, XXV (1973), 2, pp. 166-175.

-, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 32-48.
-, „Sobornicitatea deschisă", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 165-180.
-, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii", în rev. *Studii Teologice*, XXVII (1970), 3-4, pp. 165-178.
-, „Théologie eucharistique", în rev. *Contacts*, XXII (1970), 71, pp. 184-216.
-, „Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă", în rev. *Ortodoxia*, XXII (1970), 3, pp. 333-346.
-, „Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă", în rev. *Ortodoxia*, XXIX (1977), nr. 2, pp. 143-152.

THÉOBALD, (C.), „Dieu est relation", în rev. *Concilium*, nr. 289/2001.

THURIAN, (M.), *Une seule Eucharistie*, Les Presses de Taizé, 1973.
-, *Sacerdoce et ministère*, Taizé-Seuil, 1970.

TIHON, (P.), *L'Eglise*, in « Histoire des dogmes », sous la direction de B. Sesboué, tome III, « Les signes du salut », Desclée, Paris, 1995, pp. 339-562.

TILLARD, (J.M.R.), *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168, Cerf, Paris, 1992.
-, „Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique", în rev. *Irénikon*, 68 (1975), pp. 201-230.
-, „Église catholique ou Église universelle?", în *Cristianesimo nella storia*, n°2 /1995, pp. 356-357.
-, *Eglise d'Eglise, L'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 143, Cerf, Paris, 1987.
-, *L'Eglise locale, Ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 191, Cerf, Paris, 1995.
-, „L'évêque et les autres ministères", în rev. *Irénikon*, 68 (1975), pp. 194-200.
-, „L'Universel et le Local. Réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 483-494.

-, „La question de Dieu et le mouvement œcuménique", în *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, Cerf, Paris, 1999, pp. 173-194.
-, „« Ministère » ordonné et « sacerdoce » du Christ", în rev. *Irénikon*, 49 (1976), pp. 147-166.
-, „Œcuménisme et Eglise catholique", în *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), pp. 43-67.

TURCESCU, (L.), „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity ?", în vol. *Dumitru Staniloae, Tradition and Modernity in Theology*, edited by Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, Iasi; Oxford; Palm Beach; Portland, 2002, pp. 83-103.

VISCHER, (L.), „L'accueil réservé aux débats sur la collegialité", în vol. *La réception de Vatican II*, édité par G. Alberigo et J.P. Jossua, coll. « Cogitatio Fidei » n° 134, Cerf, Paris, 1985, pp. 305-325.

WARE, (K.), „Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", în rev. Sobornost, nr. 7/1978, pp. 550-567.
-, „Comment l'Eglise est-elle eucharistique ? Ecclésiologie eucharistique (Eglise orthodoxe)", în *Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la dir. De M. Brouard, Cerf, Paris, 2002, p. 655-672.
-, *L'île au-delà du monde*, coll. « Sel de la Terre », Cerf, Paris, 2005.
-, *L'Orthodoxie, l'Eglise de sept Conciles*, coll. « Sel de la Terre », Cerf, Paris, 2002.
-, „La théologie orthodoxe au XXIe siècle", în rev. *Irénikon*, 77 (2004), pp. 219-237.

ZIZIOULAS, (J.), *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985.
-, „Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox tradition", în vol. *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la direction de Jean-Marie Van Cangh, Académie internationale des Sciences religieuses, Bruxelles, 2009, pp. 187-202.

-, *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop în primele trei secole creştine*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2009.

-, „Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie", în vol. *Communio Sanctorum*, Mélanges offerts à J.-J. Von Allmen, Labor et Fides, 1982, pp. 141-154.

-, „L'Eglise comme communion", în vol. *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Cerf-SOP, Paris, 2000, pp. 183-203.

-, *L'Eglise et ses institutions*, Cerf, Paris, 2011.

-, *L'être ecclésial*, coll. « Perspective orthodoxe », n° 3, Labor et Fides, Genève, 1981.

-, „L'Eucharistie : quelques aspects bibliques", în vol. *L'Eucharistie*, Mame, Paris, 1970, pp. 36-37.

-, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Eglise orthodoxe", în vol. *Nouveaux apprentissage pour l'Eglise*, Mélanges offerts à Hervé Legrand, études réunies par G. Routhier et L. Villemin, Cerf, Paris, 2006, pp. 321-340.

-, „La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise", în rev. *Istina*, 14 (1969), pp. 67-88.

-, „La participation des orthodoxes au mouvement œcuménique", în rev. *Unité des chrétiens*, n° 110, avril/1998, pp. 16-19.

-, „Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 323–335.

# CUPRINS

**Introducere** .......... 7

**Partea I** .......... 11

**Eclesiologia de tip *sobornost*** .......... 13
Biserica catolică/sobornicească .......... 14
Scurt excurs patristic .......... 14
Sensurile catolicităţii Bisericii .......... 20
Evoluţia generală a noţiunii de sobornost .......... 28
Corectarea ideii de *sobornost* a slavofililor .......... 33
Părintele Stăniloae şi sobornicitatea Bisericii .......... 36
Complementaritatea membrilor Bisericii .......... 40
Biserica – laborator al sfinţirii întregii lumi .......... 44
Sobornicitatea ca diversitate în unitate .......... 47
Diversitatea reconciliată şi sobornicitatea deschisă .......... 50
Diversitatea reconciliată .......... 51
Sobornicitatea deschisă .......... 53
Întâlnirea celor două modele eclesiologice .......... 55
Concluzii .......... 60

**Partea a II-a**..........63

**Eclesiologia euharistică**
Euharistia şi unitatea Bisericii în literatura patristică..........65
Intercondiţionarea dintre comuniunea euharistică şi comuniunea eclesială în cadrul dialogul ecumenic..........68
Eclesiologia euharistică dezvoltată de Nicolai Afanasiev..........71
Critica abordării lui Afanasiev..........74
Relaţia dintre local şi universal în eclesiologie..........77
Legătura intimă dintre credinţă, Taine şi Biserică..........78
Episcopul – persoană euharistică şi garant al autenticităţii Euharistiei..........80
Nu există o superioritate sacramentală sau eclesială a unei Biserici locale faţă de alta..........85
Tensiunea dintre Biserica locală/particulară – Biserica universală în teologia romano-catolică..........88
Sinodalitatea episcopatului în comuniunea Bisericilor..........90
Originea, natura şi finalitatea diferitelor slujiri în Biserică..........103
Originea şi natura lui *communio ecclesiarum*..........111
O tensiune între sacramental şi jurisdicţional..........113
Originea şi natura *colegiului episcopilor*..........115
Originea şi natura *primatului* la diferitele niveluri de organizare bisericească..........117
Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia..........120
Primatul în perspectiva dogmelor fundamentale ale credinţei..........121
Funcţia primatului din perspectiva Bisericii înţeleasă ca *imago Trinitatis*..........123
*Consideraţii critice*..........124
Analogia hristologică *Corpus-Caput* aplicată funcţiei primaţiale în Biserică..........127
*Consideraţii critice*..........129
Concluzii..........131
..........135

**Concluzii finale** ........................................ 143

ANEXE ........................................ 145
SFÂNTA CONGREGAȚIE PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
DECLARAȚIA MYSTERIUM ECCLESIAE DESPRE DOCTRINA CATOLICĂ CU PRIVIRE LA BISERICĂ ÎN VEDEREA PROTEJĂRII ACESTEIA DE GREȘELILE DE ASTĂZI ........................................ 149

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
SCRISOARE CĂTRE EPISCOPII BISERICII CATOLICE DESPRE ANUMITE ASPECTE ALE BISERICII ÎNȚELEASĂ ÎN DIMENSIUNEA EI DE COMUNIUNE ........................................ 159

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
PRIMATUL SUCCESORULUI LUI PETRU ÎN CADRUL TAINEI BISERICII ........................................ 177

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
NOTĂ CU PRIVIRE LA EXPRESIA „BISERICI SURORI" ........................................ 191

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
DECLARAȚIA „DOMINUS IESUS" DESPRE UNICITATEA ȘI UNIVERSALITATEA MÂNTUIRII ÎN IISUS HRISTOS ȘI ÎN BISERICĂ ........................................ 201

CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI
RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI PRIVIND ANUMITE ASPECTE ALE DOCTRINEI BISERICII ........................................ 219

PATRIARHIA MOSCOVEI. PUNCTUL DE VEDERE CU PRIVIRE LA PRIMATUL ÎN BISERICA UNIVERSALĂ ........................................ 227

**Referințe bibliografice** ........................................ 239



Tiparul s-a executat sub cda 3821/2015
la Tipografia Editurii Universității din București

Lucrarea *Biserica și bisericile* prezintă sintetic două perspective eclesiologice complementare dezvoltate de ortodocși, cu impact deosebit în întreaga teologie creștină: *eclesiologia de tip „sobornost"* și *eclesiologia euharistică*. Consecințele lor importante sunt evidențiate în mod particular în articularea unor teme majore în eclesiologie, precum: diversitatea și comuniunea eclesială, catolicitatea, sobornicitatea și unitatea Bisericii, localitatea și universalitatea Bisericii, sinodalitatea și primatul, autoritatea în Biserică etc.

Cele două viziuni ortodoxe ale unității Bisericii, ancorate sacramental și trinitar, constituie, de asemenea, o indispensabilă sită ortodoxă de cernere a diferitelor concepții apusene cu privire la originea, natura și finalitatea slujirilor eclesiale. Din acest motiv, în lucrarea de față, aceste adevărate „pașapoarte ortodoxe" sunt prezentate nu doar în context ortodox, cât mai ales în perspectivă intercreștină.



